مرسيا إلياد

المقدس والمدنس

ترجمة

عبد الهادي عباس

المحامي



المقدس والمدنس



مرسيا إلياد

المقدس والمدنس

ترجمة
عبد الهادي عباس
المحامي



طبعة اولى ١٩٨٨
الكتاب : المقدس والمدنس
المؤلف : مرسيا الياد
المترجم : المحامي عبد الهادي عباس
الناشر: دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع
دمشق - شارع بورسعيد - هاتف ٢١١٠٢٢ - ٢١١٠٤٨
ص. ب ٥٣٧٢ تلكس ٤١٢٥٣٨ زينه

مقدمــة المترجــم

أعتقـد أن الثـورة الحقيقية في حياة شعب من الشعوب تكمن في التغيير العميق لذهنية هذا الشعب في اتجاه تقدمي عصري، وهذا التغيير لن يكون بازاحة حكم واقامة غيره أو بتبديل قانون ورفع شعار جديد، وانما يكون في ادخال تغيير اساسي على وعي المجتمع وابدال مفاهيمه حول العلاقات الأساسية بين الانسان والانسان وبينه وبين عالمه المادي. ويكون باقامة نظرة جديدة في المجتمع تنطلق من مفاهيم وقيم العلم والفكر شاملة لكل الممارسات والعادات والمعتقدات التي لم تعـد تأتلف مع منـطق العصـر ومنطق العلم الذي بنيت عليه كل الانجازات الكبرى المذهلة في هذا العصر.

واذا كانت المجتمعات التقليدية التي تكتفي باجترار تراثها والتغني بجمود بهذا التراث لن تستطيع الدخول إلى رحاب العصر وستبقى اسيرة التخلف والعيش ضمن اوضـاع من التحجـر والجمود، فإن رسالة المفكرين في المجتمع وأدبائه وعلمـائـه وشعـرائه وفنانيه بحق، هي في اعادة التقييم وتمحيص الآراء السائدة والنظريات القائمة والتقاليد الراسخة والعادات والممارسات التي اكتسبت بالقدم جلالاً وقداسة، وفي نفيهم عنها ومنها كل ما لم يعد صالحاً للعهد الجديد وفي قيامهم بحركة اقناع بمختلف الوسائل من تنوير علمي وجدل فكري وانتاج أدبي

وفني ولو كلفهم ذلك العنت والارهاق.

إن الخروج من عالم الميتولوجيا إلى عالم العقل ومن نطاق الغموض والابهام إلى نطاق التمييز والوضوح، وان معالجة الامور جميعها بالمنطق العلمي الهادىء والخروج على سيادة الجانب الانفعالي والهيجاني في حياتنا ونبذ التناقض واللا معقول من تراثنا وثقافتنا، قد يكون أولى واجبات رسالة الفكر في مرحلته الحضارية الراهنة التي ما تزال الاساطير والقيم العتيقة تتحكم فيه بشكل مخيف، لا يمكن ان يخلف سوى الاستلاب والاغتراب والبعد عن التطوير والتغيير المطلوب في نطاق الفكر وقيم المجتمع وثقافته.

لقد بحث كثير من الباحثين في بنية المجتمع الذهنية والثقافية، وتعرض عدد منهم إلى كشف النسيج الاسطوري الذي تتشابك فيه الميتولوجيا مع الفلسفة والسحر والدين وإلى كيفية تداخل هذه الأمور جميعها لتشكل مجتمعة أو متعارضة نمطاً معيناً من التفكير والسلوك المعارض للذهنية العلمية. كما أن عدداً من المفكرين تعرض بدراسته إلى جذور بعض المعتقدات والأفكار التي يعيش عليها المجتمع وأصول هذه الأفكار والمعتقدات ومسبباتها، بيد ان مثل هذه البحوث الهامة كانت نادرة في بعض المجتمعات ويعتبرها هذا البعض محرمة ومن عمل الشيطان، لا سيما وان امثال هذه المجتمعات ما زالت تعيش على مقدسات وأفكار لا يسمح معها بإعمال حكم العقل أو بمناقشة موضوعة من الموضوعات المقدسة في عرضها على هدى هذا العقل أو منطقه. والمجتمع العربي يدخر بمثل هذه الأوضاع التي لا يسمح فيها للفكر ان يتعرض بالبحث والتقييم لأصول بعض الموروثات ولو كانت الناحية الاسطورية فيها تقفز للعيون وحتى لو كانت شائعة ايضاً لدى ذهنية وثقافة شعوب أخرى اكثر قدماً ولم تنهل اسطورتها من مصدر ديني مطلقاً. ولا غرو في هذا لأن مرحلة التخلف تتشابه ولأن الاسطورة التي يعيش عليها شعب من الشعوب تشكل جزءاً لا يتجزأ من ذاكرته وضميره ومن بنية مجتمعه الذي لا يهون عليه هدمه بسهولة ولو كان هذا الهدم بهدف البناء على اساس اكثر صحة وصلابة.

إن نظرة فاحصــة يلقيهــا المواطن العربي على مسيرة حياته وبنية مجتمعه توضح أنه ما زال يعيش في عالم ثنائي من الخيال والغيبيات والواقع وانه في وجوده أسير لأســاطير ومحرمات ومقدسات تتناول كل مقومات هذا الوجود، وإنه ما زال يعاني تسلط واستبداد افكار اشخاص تفصله عنهم مئات السنين، ويندر ان يتساءل احد لماذا وصف ذلك الشيء بالحلال والمقدس وذلك الشي بالمدنس والحرام، ولماذا اعتبر هذا المكان وهذا الجبل وذلك الحجر مقدساً في حين دمغ غيره أو دمغت ظاهرة طبيعية بكونها مجردة من القداسة. . . . !

ويدلنا التاريخ القديم ان العرب كغيرهم من الشعوب بل ربما اكثر من غيرهم قد ادخلوا صفة القداسة على كثير من الاشياء ونزعوها عن الكثير. . ويذكر في هذا الصدد ان عمر بن الخطاب قطع الشجرة التي حصلت تحتها بيعة الرضوان، مخافة ان يعبـدها العرب. . وهنالك طقوس كثيرة مـورست وأخذت طابعاً مقدساً بينما ترجع في اصلها لاسباب شتى أو لارتباطها بنمط الانتاج وعلاقاته الاجتماعية حتى ان بعض واجبات القرابة تحولت ـ كما هو معلوم ـ إلى طقوس دينية وقد تكون اصلاً لعلاقات دينية بين الافراد كما ان التاريخ يحدثنا عن ظهور مظاهر تقديس لبعض انواع من الانتاج النباتي وبعض الاشجار والحيوانات. . . كذلك فإن بعض الظواهر الطبيعية ادخلت اهتمامات احتفالية عليها طابع القداسة كظاهرة البرق ـ وقوس قزح ـ وشعائر استنزال المطر وما زال الاستسقاء ـ والاحتفالات الكوكبية وتقديس الشمس والقمر. والشعريان. . الخ.

وتســرد كتب التاريخ ايضاً كيف أقام العرب مقامات ومزارات لاحتفالاتهم واضفوا عليها صفات التقديس واحاطوها بالكثير الكثير من الاساطير والخرافات. وقد كان من النتائج التاريخية لظهور مقامات التحريم والتقديس ما يسمى بالحِمى ـ اي ما كان يعتبـر محمية لوجـود الاله او الشيء المقدس والذي يمكن تفسيره كاساس أول لتحديد مفهوم الملكية الخاصة واضفاء صفة القداسة عليها. . . كما اضفى العرب على اماكنهم المقدسة صفة وجودها في مركز الدنيا، واسبغوا على بعض الحجـارة صفة مجيئها من السماء أو عالم آخر. الخ. . وبصورة عامة ان

الفكـر العـربي كغيره من فكـر شعوب أخرى أضفى صفة القداسة على التكون القدسي للعالم والكون والانسان وركن على محاور قدسية متعددة تتجاور مع اشياء غيرها منزوعة عنها صفة القداسة، وقد خاض الفقه كثيراً في هذا الميدان وبخاصة في ما بحثه في دائرتي الحلال والحرام الذي أصبح الانسان محاطاً ضمن دائرتيهما تبعاً لموروثات تتحكم في وجوده من المهد إلىء اللحد. . . .

ولا نود الاطالة هنا وضرب الأمثلة الكثيرة التي تذخر بها كتب التراث وتطرح يومياً في وسائل الاعلام وتلقن في المدارس بحيث يلاحظ تكون ميتولوجية زاخرة في هذا الشـأن تتحكم في البنية الـذهنية والسلوكية للانسـان وفي مأكله وملبسه ومشـربـه وحياتـه البشرية الطبيعية. . ونكتفي بالاشارة هنا إلى ان البحوث التي عالجت هذه الأمور بمنطق العلم والبحث العقلي قليلة ان لم تكن نادرة، وما زلنا في كل يوم نسمع ونرى على ساحة الثقافة والاعلام والتربية تجاور عالمين مفتوحين أمام الانسان العربي بدءاً من البيت والمدرسة ونطاق العمل وحتى الموت، وهذان العالمان هما عالم التاريخ واللا تاريخ. العالم الدنيوي والمقدس، وعالم الحلال والحرام، ونرى الانسان مقسماً بين هذه الثنائية المتحكمة وقلما يستطيع الخيار فيها بشكل قاطع نظراً للتحكم القاهر في سلوكه وفكره بحيث استمرأها وأصبح يعيش ازدواجية رهيبـة تنعكس في سلوكـه وفي بنيتـه الثقـافية وتكـوينـه الاجتمـاعي والسياسي. . وقد يصل الأمر إلى حالة محزنة ترى الانسان فيه وكأنه طبقات يمارس في بعضهـا الحـلال وبعضها الحرام ويمارس شعائر القداسة دون ان تمنعه عن اقتراف الدناسة. ومما لا ريب فيه ان ما يشاهد من هذه الأحوال البائسة وما يلاحظ من خلل وفساد في كيان هذا المجتمع وافراده على مستويات كثيرة، ينهل كله من معين الأنماط الثقافية والتقديسات المكانية والزمانية وعكسها التي كثيراً ما ساهمت في تفاقم الأدواء الاجتماعية التي لم يجرؤ احد على استعمال المبضع الحاد في استئصـال عللها. . . وهكذا استمرت قصة أبي نواس بجمع المقدس والمدنس على مستوى واحد واقامة التوازن في كيانه باستعمالهما، وتبرير ذلك بالقول: خير هذا بشر ذا فإذا الله قد عفا.

من هنا رأيت ان في نقل هذا الكتيب إلى اللغة العربية فائدة تنير السبيل لمن يريد التمعن والتبصر في اختراع الانسان عبر ثقافاته وتطوره الحضاري ما اعتبره مقدساً وما اعتبره مدنساً، وفي تبين معالم الحدود لكثير من الأمور التي تفرض وجودها تحت عنوان مقدس بينما هي في أصلها تنبع من ميثولوجيا ابتكرها الانسان عبر تاريخه الطويل، وجعلها قيداً على فكره وحريته كما جعلها اداة قمع وقهر واستغلال..

واذا كان خلاص الانسان وتحرره من أوهامه وتحكم اساطيره لا يكون - في رأينا - إلا باعمال منطق العلم، وبتسليم هذا المنطق القيادة والتوجيه بديلاً عن الاسطورة، فإن منطق الحياة وتطور الحضارة المبنية عى العلم لا بد ان تيقظ الشعوب النائمة ولا بد ا ن ترسي هذا المنطق في ارجاء الكون الذي أصبح صغيراً جداً بفضل هذا العلم وبفضل عبقرية الانسان رغم كل المعوقات والمظاهر السلبية التي تدفع إلى اليأس احياناً.

المحامي

عبد الهادي عباس

مقدمة المؤلف للطبعة الفرنسية

كتب هذا الكتيب في سنة ١٩٥٦ بناء على اقتراح البروفسور ارنستوغراسي، لمجموعة كتب الجيب التي انشأها لمطبوعات رولت: وهذا يعني انه حرر للجمهور الواسع من الناس وكمدخل عام للدراسة الظاهراتية Phenoménologique والتاريخية للوقائع الدينية.

وقد دفعتنا القدوة الحسنة بجورج دوميزيل لقبول هذه المخاطرة. فقد جمع هذا العالم الفرنسي، في عام ١٩٤٩ تحت عنوان: التراث الهندو ـ اوروبي لروما (ط. غاليمار)، نتائج بحوثه حول الايديولوجيا الثلاثية هندو ـ اوروبية وحول الميثولوجيا الرومانية، وقد وضع فيها تحت تصرف القارىء، وتحت شكل محاضر طويلة وخلاصات، جوهر المجلدات السبعة المنشورة في السنوات الثمانية السابقة.

ان نجاح دوميزيل شجعنا لمحاولة التجربة ذاتها. فبالتأكيد، لم تكن ثمة مشكلة بالنسبة لنا لتقديم ملخص لبعض اعمالنا السابقة، ولكننا مارسنا حريتنا باعادة تقديم صفحات وعلى الأخص باستعمال أمثلة ذكرت ونوقشت في كتب أخرى. وبمعرض كل موضوع رسالة (فراغ مقدس، زمن مقدس الخ.) كان من السهل علينا تقديم أمثلة جديدة. وقد عملنا هذا أحياناً، ولكننا فضلنا، بصورة

عامة، الاختيار من بين الوثائق التي سبق استعمالها واعطاء القارىء الوسيلة للرجوع إلى توثيق ا كثر اتساعاً وفي الوقت ذاته اكثر تضييقاً واكثر تنوعاً.

وإن لمثل هذا المشروع فوائده، ولكن له اخطاره ايضاً، حيث ان انعكاسات مختلفة مثارة في الطبعات الاجنبية لهذا الكتيب الصغير جعلتنا نتحسس إصبعنا. فقد استخلص بعض القراء نية المؤلف بادخالهم في نطاق لا حد له بدون ارهاق تحت توثيق كثيف أو تحليلات تقنية جداً. ولم يتــذوق غيرهم هذا الجهـد من الاختصـار، ففضـل توثيقـاً اكثـر غزارة، وتفسيراً اكثر دقة. وهؤلاء الأخيرون لم يخطئوا، الا أنهم أهملوا طموحنا لكتابة كتاب صغير، واضح ومبسط، وقادر لاثارة اهتمام القراء الغير متآلفين جيداً مع مسائل الفينومونولوجيا وتاريخ الأديان. وهذا هو الذي جعلنا فعلاً نشير في اسفل الصفحات إلى المؤلفات التي عالجت مختلف المسائل بشكل مطول، وكل ذلك لتجنب الانتقادات.

ويبقى، وقد فهمنا افضل باعادة قراءاتنا لهذا النص بعد ثماني سنوات، يبقى ان مثل هذا المشروع يفسح المجال لحالات من سوء الفهم. فالمحاولة لتقديم سلوك الانسـان المتدين، في مائتي صفحة ومع الفهم والتعاطف، وفي المكان الأول حالة الانسان في المجتمعات التقليدية والشرقية، هي محاولة لا تخلو من المخاطرة. وهذا التصرف بانفتاح متضمن خطر المرور للتعبير عن حنين غامض بالنسبة للشرط المراد للانسان المتدين القديم، الامر الذي كان غريباً عن المؤلف.

لقد كان قصدنا ينصب على مساعدة القارىء ليتبصر ليس الدلالةه العميقة لوجود ديني من نموذج قديم وتقليدي فحسب، وانما ايضاً لمعرفة قيمتها بصفتها قراراً انسانياً، وللتحقق من جمالها، و«نبلها».

فلم يكن المقصود ان نظهر ببساطة ان استرالياوافريقيا لم يكونا أبداً الحيوانين نصف المتوحشين (غير القادرين للعد حتى رقم ٥ . . !) التي أمدنا بها الفولكلور الانتروبولوجي منذ أقل من قرن من الزمان. ولكن هدفنا لاظهار شيء اكثر: منطق وعـظمة مفاهيمهم عن العالم، أي سلوكهم ورموزهم وأنظمتهم الدينية. وعندما يسعى فيها لتفهيم سلوك غريب أو نظام للقيم الغريبة، فإن اعادتهم للرشد لا يفيد

في شيء: ومن السخف الاعلان، في معرض عقيدة العديد من «البدائيين» ان مزارعهم ومساكنهم لا توجد في وسط العالم. وليس سوى في المعيار الذي يقبل فيه هذا الاعتقاد، حيث تفهم الرمزية لوسط العالم ودوره في حياة مجتمع قديم، ويتوصل الى اكتشاف ابعاد وجود يتكون بصفة ان مثل هذا الحكم بالواقع الذي يعتبر فيه قائماً مركز العالم.

وبالتأكيد إننا من أجل الاستخراج بشكل افضل للاصناف المميزة لوجود ديني من نموذج قديم وتقليدي (لاننا نفترض لدى القارىء نوعاً من التآلف مع اليهودية المسيحية والاسلام، وحتى مع الهندوسية والبوذية) لم نصر على بعض المظاهر الشاذة والقاسية، كأكل اللحوم البشرية، وصيد الرؤوس، والاضحيات البشرية، والافراطات التهتكية، التي كنا حللناها في أعمال أخرى. ولم نتكلم اكثر عن عملية الانحطاط والتخلف الذي لم ينجح أي مظهر ديني في ان يتوقاه. واخيراً، وبمقابلتنا «المقدس» مع «الدنيوي» هدفنا بخاصة للاشارة للافقار المقدم من قبل الدنيوية لسلوك ديني؛ واذا لم نتكلم عما كسبه الانسان بابعاد صفة القداسة عن العالم، فذلك لما ظهر لنا أنه معروف لحد قل أو كثر للقراء.

وهنا مسألة بقيت لم نتعرض لها الا تلميحاً وهي: في أي مقياس يستطيع «الدنيوي» ان يصبح «مقدساً» وفي اي معيار يكون وجود دنيوي، بشكل جذري، وبدون اله ولا الهة، مؤهلاً لتكوين نقطة الانطلاق إلى نموذج جديد من «الديانة»؟؟.

ان هذه المسألة تتجاوز اختصاص مؤرخ الاديان طالما ان العملية ما زالت في مرحلة بدئية. بيد انه من المناسب التأكيد منذ البداية ان هذه العملية قابلة لأن تحصل على مستويات متعددة ومتبعة لأهداف مختلفة. وقبل كل شيء توجد النتائج الفرضية أو التقديرية لما يمكن تسميته اللا هوتيات المعاصرة «موت الاله»، وبعد ان برهنت على نطاق واسع على بطلان أو فراغ inanite كل مفاهيم ورموز وشعائر الكنائس المسيحية، تبدو أنها تأمل بأن ادراك خاصية دنيوية جذرياً للعالم وللوجود البشري هو على أقل تقدير قادر على تأسيس، نموذج جديد من «التجربة الدينية»،

وكل ذلك بفضل توافق الاضداد الغامض والمتناقض.

ويوجد بالتالي التطورات الممكنة بدءاً من مفهوم أن عملية التدين تشكل بنية كلية للشعور، وانها لا تتعلق ابداً بالتعارضات التي لا حصر لها. الآنية، وبالأولى التاريخية» بين «مقدس» و«مدنس» كما نصادفها عبر التاريخ. وبعبارات أخرى ان غياب «الديانات» لا يقتضي ابداً زوال التدين، فدنيوية قيمة دينية يشكل بكل بساطة مظهراً دينياً مشرقاً، وفي آخر المطاف، فإن قانون التغيير الشامل للقيم البشرية، والخاصية «الدنيوية» لسلوك كان فيما سلف «مقدساً» لا تفترض حلاً لاستمرارية: «فالدنيوي» ليس سوى مظهر جديد للبنية التكوينية ذاتها للانسان الذي، كان فيما سلف، قد اظهر نفسه بعبارات (مقدسة).

وأخيراً، يوجد امكانية ثالثة للتطور: برفضنا للتعارض مقدس - مدنس بصفته مميزاً للاديان، ومع تأكيدنا التام على ان المسيحية ليست «ديناً»؛ وان المسيحية، بالنتيجة، ليست بحاجة لمثل هذا التفرع الثنائي للواقع: وان المسيحي لا يعيش اكثر في كون وانما في التاريخ.

ان بعض الافكار، التي نعيد التذكير بها قد صيغت بطريقة منهجية قل ذلك أو كثر، وبعضها ترك ليكتشف في مآخذ مختلفة لوضع راهن للميتولوجيات المتصارعة. ومعلوم لماذا لا نشعر بالاكراه لمناقشتها:

انها لا تدل سوى على اتجاهات وتوجهات متولدة، والتي تجهل فيها حتى الخطوط باستمرارية الحياة والتطور.

ومرة اكثر، فإن صديقنا العزيز. العالم الدكتور جان غويارد اراد تتويج المراجعة للنص الفرنسي الأمر الذي يجعلنا هنا نقدم له اسمى آيات الشكر.

جامعة شيكاغو: اكتوبر ١٩٦٢.

تمهيـــد

إن الضجة العالمية لكتاب رودولف أوتو Rudolf Otto (داز هيليج -Dqs Heli ge) ١٩١٧، هي في ذاكـرة كل أحـد. وقـد كان نجاحه يرجع بلا ريب لجدة ولأصـولية منـظوره. فبدلاً من دراسة الأفكار عن الاله والدين، حلل أوتو طرائق التجربة الدينية. وبكونه موهوباً بصفاء نفسي كبير وقوياً باستعداده كلاهوتي ومؤرخ للاديان، نجح باستخلاص المحتوى والخصائص المميزة. وقد أوضح بذكاء حاد الجـانب اللا عقلاني، مهملاً ا لجانب العقلاني والتعليمي للدين. لقد قرأ اوتو لوثر، وفهم ما أراد أن يقوله بالنسبة لمؤمن بـ«اله حي». فلم يكن هذا إله الفلاسفة، واله ايراسمس، ولم يكن هذا فكرة أو مفهوماً مجرداً، واستعارة اخلاقية بسيطة، لقد كان قوة مرعبة، ظاهرة في «الغضب» الالهي.

ولقد أجهد رودلف اوتو نفسه، في هذا الكتاب، ليتعرف على الخصائص لهذه التجربة الرهيبة والغير معقولة. فاكتشف عاطفة الرعب تجاه المقدس، وتجاه هذا الغـامض المخيف، وتجـاه هذه العظمة التي تنشر سيادة سلطة ساحقة من القـوة: لقد اكتشف الخوف الديني تجاه التخيلات الخفية، حيث تتفتح الغبطة الكاملة للكائن. ولقد اشار اوتو الى كل هذه التجارب كتجارب الهية Numineuses (من اللاتينية Numen «اله») لأنها مثارة بكشف مظهر للقوة الالهية. ويتميز الالهي

كشيء متفرد أصلي ومختلف كلية: ا نه لا يشبه بشيء بشري أو كوني؛ وحسب رأيه، ان الانسـان يعـاني من الشعـور بعدميته، ذلك بأنه «ليس سوى مخلوق» وليستعير كلمات ابراهيم وهـو يتوجـه إلى ربه: «. . . ها أنذا قد طفقت أتكلم أمام سيدي وأنا تراب ورماد». [التكوين ١٨-٢٧].

إن المقـدس يظهـر دائماً كحقيقة من نظام آخر غير الحقائق «الطبيعية». وتستطيع اللغة ان تعبر بسذاجة عن المخيف، أو العظيم، أو الخيالي الغامض، بمصطلحات مستعارة من ميدان طبيعي أو الحياة الروحية الدنيوية للانسان.

بيد ان هذه اللغة الغير منطقية ترجع بالفعل إلى عجز الانسان عن التعبير عن الاله المطلق: لقد ردت اللغة للايحاء بكل ما يتجاوز التجربة الطبيعية للانسان بواسطة المصطلحات المستعارة من هذه التجربة ذاتها.

وبعد اربعين عاماً، ما زالت تحليلات ـ اوتو تحافظ على قيمتها؛ وسيجد القارىء فائدة من قراءتها والتفكير فيها. ولكننا سنقف في الفصول التالية، امام منظور آخر. وسنسعى لتقديم ظاهرة المقدس في كل تعقيدها، وليس فيما تتضمنه من لاعقلانية. فليست العقلانية هي التي تهمنا من بين العناصر اللا عقلانية أو العقـلانية للديانـة، ولكنـا ما يهمنـا هو المقـدس في كليتـه. وعلى ذلك، فإن التعريفات الاولى التي يمكن اعطاؤها للمقدس هي في كونه ما يعارض المدنس أو الدنيوي. والصفحات التي سنقرأها تقصد توضيح وتعيين بدقة، هذا التعارض بين المقدس والدنيوي.

عندما يظهر المقدس

يأخذ الانسان علمه عن المقدس لأن هذا يظهر، ويبدو كشيء مخالف تماماً للدنيوي، ولترجمة عمل هذا المظهر للمقدس عرضنا مصطلح التجلي hierophanie الـذي هو ملائم خصوصاً وانه لا يقتضي أي ايضاح إضافي: فهو لا يعبر سوى عن أن ما أدخـل في مضمونه الاشتقاقي، يعني ان بعض الشيء المقدس يظهر نفسه

لنا. ويمكن القول إن تاريخ الاديان، ومن اكثرها بدائية إلى أحسنها اعداداً، انما هو مشكل بتراكم مقدسات، وبمظاهر وقائع مقدسة. ومن اكثر التجليات بدائية: على سبيل المثال، اظهار المقدس في موضوع ما، حجر أو شجرة، حتى التجلي الاعلى الذي هو بالنسبة لمسيحي، تجسد الاله في يسوع المسيح، ولم يوجد حل للاستمرارية، فهو دوماً التصرف الغامض ذاته: اظهار لشيء ما من «كل آخر»، ولحقيقة لا تنتمي إلى عالمنا، في موضوعات تشكل جزءاً لا يتجزأ من عالمنا «الطبيعي» «والدنيوي».

ويظهر الغرب الحديث بعض عدم الارتياح تجاه بعض اشكال مظاهر المقدس: فمن الصعب عليه القبول، انه بالنسبة لبعض الكائنات البشرية، يمكن للمقدس ان يظهر نفسه في حجارة أو اشجار. وعليه وكما سنرى بعد قليل انه لا يتعلق بتمجيد حجر أو شجرة بذاتهما. فالحجر المقدس والشجرة المقدسة لم يعبدا بصفتهما تلك: وانهما ليسا موضع عبادة فعلاً لأنهما تجليان، ولأنهما يظهران شيئاً ما ليس هو لا حجر ولا شجرة، وانما الكائن المطلق.

لن نصر على التناقض الذي يشكله كل تجلي، حتى اكثره بدائية، فباظهار المقدس يصبح موضوع ما شيئاً آخر، وبدون ان ينقطع عن كونه هو ذاته، لأنه يكمل مساهمته في وسطه الكوني المجاور. فحجر مقدس يبقى حجراً وبحسب ظاهره (بدقة أكثر: من وجهة نظر دنيوية) لا يميزه شيء عن الحجارة الأخرى. وبالنسبة لأولئك الذي يتكشف لهم حجر أنه مقدس، تتحول حقيقته مباشرة على العكس لحقيقة مما فوق الطبيعة. وبعبارات أخرى، بالنسبة لمن لديهم تجربة دينية، تبدو الطبيعة برمتها انها قابلة للتكشف بصفتها قداسة كونية. فالكون في كليته يمكن له ان يصبح تجلياً قدسياً.

لقد كان لدى انسان المجتمعات القديمة ميل للعيش باكثر ما يمكن في المقدس، أو في صميم الموضوعات المكرسة. وهذا الميل يمكن ادراكه: فبالنسبة «للبدائيين» كما هو الشأن بالنسبة لانسان كل المجتمعات الما قبل - الحديثة، كان المقدس يعادل القوة، وفي النهاية يعادل الحقيقة بامتياز. ان

المقـدس مشبـع بالكينـونـة، وقوة مقدسة، تعني في آن واحد حقيقة، وخلوداً، وفاعلية. والتعارض ـ مقدس ـ مدنس يترجم على الأغلب كتعارض بين حقيقي ولا حقيقي أو الحقيقي والمزيف. ويعني هذا: انه لا يسوغ توقع ايجاد هذا التعبير من الفلاسفة في اللغات القديمة: حقيقي ولا حقيقي» ولكن الأمر كان. فطبيعي إذن ان الانسان المتدين يرغب بعمق ان يكون مساهماً في الواقع، مشبعاً بالقوة.

فكيف أجهد الانسان المتدين نفسه ليبقى أكبر وقت ممكن في عالم مقدس؛ وكيف اظهر تجربته الكلية لحياته بالنسبة لتجربة الانسان المتجرد من عاطفة دينية، والذي يعيش أو يرغب العيش في عالم مجرد من القداسة: تلك هي اللأزمة التي ستسـود في الصفحات التالية. ولنقل هنا مباشرة ان العالم الدنيوي في جملته، والكون المنزوع القداسة بكليته، هو اكتشاف حديث للروح الانسانية.

ولا يهمنا ابراز بآية عمليات تاريخية، ونتيجة أية تغيرات من التوافق الروحي، نزع الانسـان الحـديث القـداسـة عن عالمه واضطلع بوجود دنيوي. ويكفي هنا ملاحـظة ان نزع صفـة القـداسـة يميز التجـربة الكلية للانسان الغير متدين في المجتمعات الحديثة؛ وان هذا الاخير، قد شعر بالنتيجة بصعوبة اكثر فأكثر كي يعاود ايجاد الابعاد الوجودية للانسان المتدين في المجتمعات القديمة.

طريقتان للتكون في العالم

ستقـاس الهـوة التي تفصل نوعي التجربتين، المقدس والدنيوي، بقراءة التـطورات حول الفراغ أو المكان المقدس والتكوين الطقوسي للمقر البشري، وحول مختلف انواع التجربة الدينية للزمان، وحول علاقات الانسان المتدين مع الطبيعة وعالم الأدوات، وحول تكريس الحياة حتى حياة الانسان والقداسة التي يمكن إثقالها بوظائفها الحيوية (اغذية، جنس، عمل الخ . . .)، وسيكفي تذكر ما أصبحت عليه المـدينـة والمسكن، والطبيعة والأدوات أو العمل بالنسبة للانسان الحديث الغير متدين لندرك على الواقع ما يتميز به عن انسان عائد للمجتمعات

القديمة أو حتى عن الفلاح في اوروبا المسيحية. وبالنسبة للضمير الحديث، ان عملاً فيزيولوجياً: تغذية، جنس الخ.. ليس ا كثر من عملية عضوية، مهما كان عدد التابوهات التي ما زالت تعوقها (قواعد آداب المائدة، والحدود المفروضة على السلوك الجنسي) بالآداب العامة. أما بالنسبة للانسان البدائي، فهو، أو يمكن له ان يصبح «سراً مقدساً» مشاركة، أو تناول القربان المقدس.

وسيدرك القارىء بسرعة ان المقدس والدنيوي يشكلان نموذجين للتكون في العالم، ووضعين وجوديين معتمدين من الانسان على طول تاريخه. وهذان الاسلوبان للتكون في العالم لا يهمان تاريخ الأديان أو علم الاجتماع لوحدهما، ولا يشكلان موضوع الدراسات التاريخية والاجتماعية والاتنولوجية فقط. وفي آخر المطاف ترتبط طرائق تكون المقدس والمدنس بمختلف الأوضاع التي حصل عليها الانسان في الكون، وهي تهم الفيلسوف كما تهم الباحث الراغب في معرفة الابعاد الممكنة للوجود البشري.

ولهذا، وباعتبار ان مؤلف هذا الكتيب الصغير مؤرخ اديان، يحدد لنفسه غاية في ان لا يكتب في منظور اختصاصه فقط. إن انسان المجتمعات التقليدية، كما هو معلوم، انسان متدين Homo Religiosus ، بيد أن سلوكه مدون في السلوك العام للانسان، وبالنتيجة فهو يعني الانتروبولوجيا الفلسفية والفينومونولوجيا وعلم النفس.

ولكي نستخرج بشكل أفضل الملاحظات المميزة للوجود في عالم قابل لأن يصبح مقدساً، لن نتردد عن ذكر أمثلة مختارة من عدد من الديانات، تعود إلى عصور وإلى عقائد مختلفة. ولا يوجد ما يوازي مثال الواقع المحسوس. وسيكون من العبث الافاضة في الحديث حول بنية المكان المقدس دون الإظهار، عن طريق مختارات محددة، كيفية انشاء مثل هذا المكان ولماذا أصبح من حيث النوع مختلفاً عن المكان الدنيوي أو المدنس الذي يحيط به. وسنأخذ امثلتنا من لدن الميزوبوتاييين (أهل ما بين الرافدين) والهنود والصينيين والكواكيوت Des Kwa Kiuth وشعوب «بدائية» أخرى. وإن مثل هذا التجميع للوقائع الدينية، في المنظور

التاريخي ـ الثقافي، والمجمعة من لدن الشعوب المتباعدة في الزمان والمكان، غير خال من المخاطرة. ولأنه يسار دائماً إلى الخطر بمعاودة السقوط في اخطاء القرن التاسع عشر، وبخاصة الاعتقاد مع تايلور أو فريزر، بردة فعل موحدة الشكل للروح البشرية أمام الظواهر الطبيعية. وعليه فإن تطورات الاتنولوجيا الثقافية وتاريخ الاديان اظهرت إن هذا لم يكن دائماً واقع الحال، وأن انعكاسات الانسان امام الطبيعة» هي في ا كثر من مرة مشروطة بالثقافة، واذن بالتاريخ.

غير انه يقتضى مسبقاً حسب مخططنا استخراج العلامات المميزة للتجربة الدينية بدلاً من اظهار الأشكال المتعددة المختلفة والفوارق المشروطة بالتاريخ. وهذا على الأقل كما، لو أنه من أجل ادراك الظاهرة الشعرية، استدعينا أمثلة اكثر تبايناً، مشيرين. إلى جانب هومر وفرجيل أو دانتي، للقصائد الهندوسية والصينية أو المكسيكية، أي استدعاء اشعار متضامنة تاريخياً (هومر، فرجيل، دانتي) كذلك الابداعات المظهرة جماليات أخرى. إن مثل هذه التجميعات في حدود التاريخ الأدبي، خاضعة لضمانة، بيد أنها ذات قيمة اذا أخذ بعين الاعتبار تحليل الظاهرة الشعرية بصفتها هذه، واذا قصد بذلك اظهار الفارق الجوهري بين اللغة الشعرية وبين اللغة الدارجة يومياً.

المقدس والتاريخ

إن قصدنا الاول هو تقديم الابعاد المميزة للتجربة الدينية، والعمل على استخراج مفارقاتها مع التجربة الدنيوية للعالم. ولن نصر على التكييفات اللا محدودة التي تحملتها تجربة العالم الدينية خلال العصر. وهكذا يكون واضحاً ان الرمزيات والمعتقدات حول الأرض ـ الأم TERRE-MERE والخصب البشري والزراعي، وقداسة المرأة الخ . . . لم يكن لها أن تتطور وتشكل نظاماً دينياً مصاغاً باغتناء الا باكتشاف الزراعة، ومن الواضح كذلك ان مجتمعاً مما قبل الزراعة، متخصصاً بالصيد، لم يستطع الشعور بذات الطريقة، ولا بذات الكثافة، وقداسة

الأرض ـ الام. إن فارقاً بالتجربة ينتج من فوارق في الاقتصاد، وفي الثقافة والتنظيم الاجتماعي، وبكلمة، في التاريخ. مع ذلك، تستمر بين الصيادين الرحل والمزارعين المستقرين، هذه المماثلة بالسلوك التي تبدو لنا إلى ما لا نهاية أكثر أهمية من فوارقها: فالأولى كالأخرى تعيش في كون مقدس، وتساهم في قداسة كونية ظاهرة في عالم حيواني كما في عالم نباتي. وليس سوى بمقارنة اوضاعهم الوجودية بأوضاع انسان المجتمعات الحديثة الذي يعيش في كون منزوع القداسة، ندرك بسرعة كل ما يفصل هذا الأخير عن غيره. وبذات الأمر، ندرك صحة المقارنات بين الوقائع الدينية العائدة لثقافات مختلفة: كل هذه الوقائع تكشف السلوك ذاته، والذي هو سلوك الانسان المتدين.

إن هذا الكتيب الصغير يمكن إذن ان يستخدم كمدخل عام لتاريخ الاديان، لأنه يصف اشكال المقدس ووضع الانسان في عالم مثقل بقيم دينية. إلا أنه لا يشكل تاريخاً للاديان في المعنى الدقيق للعبارة، لأن المؤلف لم يهتم بالاشارة، في معرض الأمثلة التي يذكرها، لسياقها التاريخي ـ الثقافي. ولو أراد أن يفعل ذلك لتوجب عليه كتابة مجلدات. وسيجد القارىء كل المعلومات الضرورية في المؤلفات التي اعتمدها الكاتب كمراجع.

سان كلود ١٩٥٦

---

* ألف المؤلف كتاباً بعنوان تاريخ المعتقدات والافكار الدينية. . في ثلاثة اجزاء صدر آخر جزء منها في عام ٩٨٢. وقد قمت بترجمة هذا الكتاب باجزائه الثلاثة للغة العربية وقد صدر عن دار دمشق في مطلع عام ١٩٨٧.

(المترجم)

الفصل الأول

المكان المقدس وتقديس العالم

تجانس مكاني وتجلي

إن المكـان غير متجانس، بالنسبة للانسان المتدين، انه يمثل انقطاعات وانكسارات: يوجد اجزاء من المكان مختلفة نوعياً عن بعضها. «لا تقترب من هنا، قال الرب إلى موسى، اخلع نعليك من رجليك، لأن المكان الذي توجد فيه هو ارض مقـدسـة» [خـروج ٣ : ٥]. فيوجـد اذن حيِّز مقدس، وبالتالي «قوي» ذي مدلول، ويوجد امكنة اخرى غير مكرسة وبالتالي بدون بنية وبدون قوام، وبكلمة واحـدة: عديمـة الشكل واكثر من هذا ايضاً: ان انعدام التجانس المكاني هذا بالنسبة للانسان المتدين يترجم بتجربة تعارض بين المكان المقدس، الذي هو حقيقي وحده، والموجود حقيقة، وكل الباقي، امتداد بلا شكل محدد، ويحيط به.

ويمكن القول بأن التجربة الدينية بعدم تجانس المكان تشكل تجربة بدئية قابلة للمقارنة «بتكوين العالم». انه لا يتعلق بتعليم لاهوتي، وانما بتجربة دينية بدئية، سابقة على كل تفكير حول الكون. وهذا هو الانقطاع المقام في المكان الـذي يسمـح بتكـوين العالم، لأنه هو الذي يكشف «النقطة الثابتة»، والقطب المركزي لكل توجه مستقبلي. فعندما يظهر المقدس «بتجلي مقدس» ما، لا يوجد انقطاع في تجانس المكان فحسب، وانما ايضاً كشف لحقيقة مطلقة، يعارضها عدم حقيقة الامتداد اللا محدود المجاور. فمظهر المقدس يبني العالم انطولوجياً. وفي الامتـداد المتجانس واللا نهائي حيث ان أية نقطة لعلامة هي غير ممكنة،

والذي لا يمكن ان يحصل فيه أي توجه يكشف تجلي «نقطة ثابتة» مطلقة و«مركزاً».

فيبدو اذن في أي معيار كان للاكتشاف أي «لكشف المكان المقدس قيمة وجـودية بالنسبة للانسان المتدين: لا يمكن لشيء أن يبدأ، وان يحصل، بدون توجـه مسبق، وكـل توجه يقتضي امتلاك نقطة ثابتة. ولهذا السبب فإن الانسان المتـدين كان مكرهاً ليقيم نفسه في «مركز العالم». فللعيش في العالم، يجب تأسيسه، ولا يمكن لأي عالم ان يولد في «العماء» chaos للتجانس ولنسبية المكان المدنس. ان الاكتشاف أو الطرح المسبق لنقطة ثابتة «المركز» - يعادل خلق العالم! وستظهر حالاً الامثلة، انه لا تمكن بوضوح القيمة النشكونية للتوجه الطقوسي وانشاء الحيِّز المقدس.

وبالعكس، بالنسبة للتجربة الدنيوية، فإن المكان متجانس وحيادي: فأي انقطاع لا يفرق نوعياً مختلف الاجزاء لكتلته. فالمكان الهندسي يمكن ان يبتدى ويحدد في أي اتجاه مهما كان، ولكن أي فارق نوعي، وأي توجه ليسا معطيين من جهة بنيته الخاصة. وبوضوح، لا يجب خلط مفهوم المكان الهندسي المتجانس والحيادي، مع تجـربـة المكـان «الـدنيوي» الـذي يتعـارض مع تجربة المكان المقدس، والذي يهم وحده موضوعنا. إن مفهوم المكان المتجانس وتاريخ هذا المفهوم (المكتسب بالنسبة للفكر الفلسفي والعلمي منذ القديم) يشكلان مسألة أخرى تماماً، لن نتعرض لها هنا بالبحث. فما يهم بحثنا هو تجربة المكان كما عيش من قبل الانسان غير المتدين، من قبل انسان يرفض قداسة العالم، ويضطلع لوحده بعبء وجود «دنيوي» خالص عن كل افتراضات ومسلمات دينية.

ويجب ان نضيف مباشرة ان مثل هذا الوجود الدنيوي لا يصادف ابداً في حالة الطهارة. ومهما كانت درجة نزع القداسة عن العالم التي وصلت إليه، فإن الانسان الذي اختار الحياة الدنيوية لم ينجح بالغاء السلوك الديني. وسنرى ان الوجود، حتى الاكثر تجرداً عن القداسة ما زال يحافظ على ملامح تقييم ديني للعالم.

وهنا، ندع جانباً هذا المظهر من المسألة، ونحصر عملنا بمقارنة التجربتين موضوع هذه المسألة: هما مسألة المكان المقدس والمكان الدنيوي.

فنعيد التذكير بالاشراكات الأولى: كشف مكان مقدس يسمح بالحصول على «نقطة ثابتة»، وبالتوجه في التجانس العمائي Chaotique «لتأسس العالم» والعيش واقعياً. وعلى العكس، فإن التجربة الدنيوية تدعم التجانس وبالتالي نسبية المكان. فكل توجه حقيقي يزول لأن «النقطة الثابتة» لا تتمتع بحالة انطولوجية وحيدة: انها تظهر وتغيب حسب الضرورات اليومية. والحقيقة تقال انه لا يوجد «عالم» وانما «قطع» فقط من كون مكسر وكتلة لا شكل لها للا نهائية «امكنة» قلت أو كثرت حيادية حيث يسكت الانسان مقاداً بالتزامات من كل وجود مدخل في مجتمع مصنع.

مع ذلك، تستمرُّ بالتدخل، في هذه التجربة للمكان الدنيوي، قيم تذكر إلى حد قليل أو كثير بعدم التجانس الذي يميز التجربة الدينية للمكان، وتستمر أمكنة متميزة مختلفة نوعياً عن غيرها: المشهد الطبيعي لمسقط الرأس، ومكان الحب الأول، أو شارعاً أو زاوية من أول مدينة أجنبية جرت زيارتها في فترة الشباب.. فكل هذه الأمكنة تحافظ، حتى بالنسبة للانسان الاكثر صراحة بعدم تدينه، على خاصية استثنائية «وحيدة»: انها هي «الأمكنة المقدسة» لعالمه الخاص، كما لو أن هذا الكائن الغير متدين كان عنده كشف لحقيقة أخرى من الواقع الذي يساهم فيه بوجوده اليومي.

ولنتناول هذا المثال من السلوك «ذي الرمز الديني» للانسان الدنيوي، وستكون ثم فرصة لمصادفة ايضاحات اخرى من هذا النوع لانحطاط وازالة القداسة عن قيم وتصرفات دينية: وسندرك بعدئذ دلالتها العميقة.

ظهور وعلامات

لكي نبرز بوضوح عدم تجانس المكان، كما يعيش فيه الانسان المتدين،

يمكن الرجوع إلى مثال عادي: كنيسة في مدينة حديثة. فبالنسبة للمؤمن تشارك هذه الكنيسة في مكان آخر غير الشارع الذي توجد فيه. فالباب الذي ينفتح نحو داخل الكنيسة يدل على حل للاستمرارية. والعتبة التي تفصل المكانين تدل في آن واحد على المسافة بين طريقتين للتكون دنيوية ودينية. إن العتبة هي في الوقت ذاته الفاصل والحد الذي يميز ويقابل عالمين، والمكان المتناقض حيث يتوصل هذان العالمان، وحيث يمكن انجاز المرور من عالم دنيوي إلى عالم مقدس.

إن وظيفـة طقوسية مشابهة، هي آيلة لعتبة المساكن البشرية، ولهذا تتمتع بمثل هذا الاعتبار، وترافق طقوس عديدة المرور إلى العتبة المنزلية: يجري لها احترامات أو ركوعات وتلمس باليد بكل ورع الخ.. وللعتبة «حراسها»: من الآلهة والأرواح التي تدافـع عن المـدخـل كما تدافع عنها من كل سوء نية الأشخاص وكذلك القوى الشيطانية والوبائية. وعلى العتبة تقدم الاضحيات للآلهة الحارسة. وهنـالـك ايضـاً كانت بعض ثقـافـات العصـور الحجرية الشرقية (بابل، مصر، اسـرائيل) تقيم الحكم القضائي. ويظهر الباب والعتبة بطريقة مباشرة ومحسوسة الحل لاستمرارية المكان! ومن هنا كانت أهميتهما الدينية الكبرى لانهما كليهما الرموز وعربات المرور.

ومنـذئـذ يعرف لماذا تساهم الكنيسة بكل مكان آخر تحيط به التجمعات البشرية. وفي داخل كل نطاق مقدس تصعد العالم الدنيوي. وعلى مستويات أكثر قدماً من الثقافة، تعبر هذه الامكانية للتصاعد عن نفسها بصور مختلفة لفتحة: هنالك في السور أو النطاق المقدس، جعل الاتصال مع الآلهة ممكناً، وبالنتيجة، يجب ان يوجـد «بـاب» صوب الأعلى، ويمكن منه للآلهة ان تنزل إلى الأرض ويمكن للانسان ان يصعد رمزياً للسماء. وسنرى ان هذا الوضع كان في العديد من الديانات: فالمعبد يشكل «فتحة» بمعنى الكلمة صوب الأعلى ويضمن التواصل مع عالم الآلهة.

ان كل مكان يقتضي تجلياً، وانقطاعاً للمقدس، الذي له كاثر فصل منطقة من وسط كوني محيط وجعله مختلفاً نوعياً. فعندمـا رأى يعقوب في الحلم في فزان

السلم الذي يلامس السماء وعليه كانت الملائكة تصعد وتهبط سمع الرب وهو في القمة يقول: أنا الرب اله ابراهيم أبيك واله اسحق. . فاستيقظ يعقوب من نومه وقال إن الرب لفي هذا الموضع وأنا لم أعلم فخاف وقال ما أهول هذا الوضع ما هذا الا بيت الله هذا باب السماء ثم بكر يعقوب في الغداة وأخذ الحجر الذي وضعه تحت رأسه وأقامه نصباً وصب على رأسه دهناً. وسمّى ذلك الموضع بيت إيل وكان اسم المدينة أولاً لوز [تكوين ٢٨-١٢-١٩]. إن الرمزية المحتواة في العبارة «باب السماء» غنية ومعقدة: فالتجلي «كرّس مكاناً بالفعل هو ذاته الذي جعله «مفتوحاً» صوب الأعلى، أي متصلاً مع السماء، ونقطة متناقضة للمرور من طريقة تكون لطريقة أخرى. ولن يفوتنا مصادفة امثلة ايضاً اكثر دقة: معابد هي «ابواب للآله» وأمكنة مرور بين السماء والارض.

وغالباً لا يوجد حتى حاجة لظهور أو تجلي بمعنى الكلمة: فعلامة ما تكفي لتدل على قداسة المكان. «فحسب الاسطورة ان المرابط (المسلم الناسك) الذي أسس الحمل في القرن السادس عشر توقف لتمضية ليله بالقرب من نبع ماء وغرس عصاه في الأرض. وفي الصباح اراد استعادتها لاتمام مسيرته، فوجد أنها قد مدت جذورها ونبتت عليها البراعم. فرأى في ذلك آية لارادة الله وجعل ذلك المكان مستقراً له».

ذلك ما تدخله الآية أو العلامة حاملة المدلول الديني عنصراً مطلقاً وتضع نهاية للنسبية والتشويش. فبعض الشيء الذي لا ينتمي ابداً لهذا العالم ظهر بطريقة يقينية، وباجراء هذا خط توجهاً أو قرر سلوكاً.

وعندما لا تظهر أية علامة في المحيط، يجري استدعاؤها، ويطبق على سبيل المثال، نوع من التعزيم بمعونة الحيوانات: فهي التي تظهر أي مكان مؤهل لاقامة المعبد أو القرية. وهو يتعلق بمجمله باستحضار قوى أو صور مقدسة، لها كهدف مباشر التوجه في تجانس المكان. ان تطلب آية هو لوضع حد نهائي للتوتر المثار بالنسبية والقلق المتغذي بعدم التوجه، وباختصار، لايجاد نقطة استناد مطلقة.

والمثال: يطارد حيوان كاسر، وفي المكان الذي يصطاد فيه، يقام المعبد، أو يترك حيوان مدجن حراً ـ ثور على سبيل المثال ـ وبعد بضعة أيام يبحث عنه ويضحى به في المكان ذاته. وسيرفع على اثر ذلك المعبد وتبنى القرية حول هذا المذبح. ففي كل هذه الحالات، تكون الحيوانات هي التي كشفت قداسة المكان: فالبشر ليسوا احراراً اذن باختيار المكان المقدس: ولا يفعلون شيئاً سوى البحث عنه واكتشافه بمساعدة آيات سرية.

هذه الأمثلة القليلة أظهرت لنا الوسائل المختلفة التي يتلقى بها الانسان الكشف عن المكان المقدس. وفي كل واحدة من هذه الحالات ألغت التجليات تجانس المكان وكشفت «نقطة ثابتة»، ولكن بما أن الانسان المتدين لا يستطيع العيش الا في مناخ مشبع بالقداسة، فإنه يجب علينا انتظار عدد من التقنيات لتكريس المكان، ولقد رأينا: ان المقدس هو الحقيقي بامتياز، وهو في آن واحد، قوة وفاعلية، ومصدر حياته وخصب. إن رغبة الانسان المتدين بالعيش في المقدس تعادل في الواقع، رغبته في أن يقيم نفسه في حقيقة موضوعية، وان لا يترك نفسه مشلولاً بالنسبية دون هدف التجارب الشخصية الصرفة، وللعيش في عالم حقيقي وفعال، ولكنه بصورة خاصة واضح في رغبة الانسان المتدين لان يتحرك في عالم مقدس، أي في مكان مقدس، ولهذا السبب اقيمت تقنيات التوجه، التي هي بمعنى الكلمة تقنية الانشاءات للمكان المقدس. غير انه لا يسوغ الاعتقاد ان ذلك يتعلق بعمل بشري، وان الانسان بفضل جهده ينجح بتكريس مكان. وفي الحقيقة ان الطقس الذي انشأ بموجبه مكاناً مقدساً هو فعّال في المقياس الذي يعيد فيه انتاج عمل الآلهة. غير أنه من أجل فهم افضل لضرورة انشاء المكان المقدس طقوسياً، يجب التأكيد على المفهوم التقليدي «للعالم»: ونأخذ بالاعتبار مباشرة ان كل «عالم» بالنسبة للانسان المتدين هو «عالم مقدس».

عماء وكون

إن ما يميز المجتمعات التقليدية، هو التعارض الذي تفترضه بين الاقليم

المسكون والفضاء المجهول واللا محدود الذي يحيط به: فالأول، هو «العالم» (وبدقة اكثر): «عالمنا» الكون، والباقي، ليس كوناً، وانما نوعاً من «عالم آخر» فراغ غريب، وعمائي مسكون باشباح، وبشياطين و«بغرباء» (ممثلين من جانب آخر بالشياطين والأشباح). وللنظرة الأولى يبدو هذا الانقطاع في الفراغ متوجباً بالتعارض بين إقليم مسكون ومنظم، اذن «مكوَّن Cosmise وبين الفراغ المجهول الذي يمتد ما وراء حدوده: فهنالك من جهة «كون» ومن جهة أخرى «عماء». وسنرى انه، اذا كان كل إقليم مسكون هو «كون» فإن ذلك فعلاً لأنه كُرِّس مسبقاً، وانه بطريقة أو اخرى، عمل الآلهة أو اتصال مع عالمها، «فالعالم» (أي «عالمنا») هو عالم سبق أن ظهر المقدس في داخله، حيث، جعل، بالنتيجة، انقطاع المستويات ممكناً وقابلاً للاعادة.

كل هذا يستخلص بوضوح بارز من كتاب الطقوس الفيدية لنيل حيازة اقليم: والحيازة تصبح صحيحة قانوناً بإقامة مذبح للنار المكرسة لاغني Agni . «يقال بأنها أقيمت عندما انشيء مذبح للنار [جارهاباتيا]، وكل اولئك الذين بنوا المذبح للنار هم شرعاً مثبتون» [كاتا باتا براهمانا ٧-٢١] فبإنشاء مذبح للنار، يصبح أغني حاضراً ويصبح الاتصال مع عالم الآلهة مضموناً: فمكان المذبح يصبح مكاناً مقدساً. غير ان المدلول الطقوسي اكثر تعقيداً، واذا أخذنا بالاعتبار كل هذه الانشاءات، نعرف لماذا أن تكريس أقليم يعادل جعله كونياً. وفي الواقع، ان بناء مذبح لآغني ليس سوى اعادة خلق على مستوى الكون الاصغر للخليقة. فالماء الذي به يجبل الطين ممثل للماء البدئي، والطين المستخدم كقاعدة للمذبح يرمز للارض، والجدران الجانبية تمثل الجو أو الفضاء الخ... والانشاء المصحوب بمقاطع شعرية تعلن بوضوح أي منطقة كونية يبدأ خلقها [جاتا باتا براهمانا ١ - ٩ - ٢٤٢ م] وباختصار فان رفع مذبح للنار، يعادل وحده حيازة اقليم ويعادل احداث نشكونية..

ان اقليماً مجهولاً، غريباً، غير مشغول (يعني على الأغلب: غير مشغول «بأهلنا» يساهم ايضاً بالطابع اللزج والبدائي للعماء Chaos. وبإشغاله وخاصة بالاقامة فيه، يحوله الانسان رمزياً إلى كون بإعادة طقوسية للنشكونية. ان ما يجب

ان يصبح «عالمنا» يجب له ان يكون مسبقاً «مخلوقاً»، وكل خلق له نموذج مثالي: خلق العالم من قبل الآلهة. فالمستوطنون السكندنياف، بإقامتهم في ايزلندا (لاند ـ ناما LAND - NAMA) وباستصلاحهم لأرضها لم يكونوا يعتبرون هذا المشروع لا كعمل اصلي ولا كعمل بشري ودنيوي. فبالنسبة لهم لم يكن كدهم وعناءهم سوى تكرار أو اعادة عمل بدئي! والتحول من العماء في الكون بالعمل الالهي للخلق. وبشغل الارض الصحراوية، اعادوا ببساطة عمل الآلهة التي كانت قد نظمت العماء باعطائه بنية، واشكالاً ومعايير.

فإذا تعلق الأمر باستصلاح أرض بائرة أو افتتاح واشغال اقليم سبق له ان كان مشغولاً بكائنات بشرية «أخرى» والاقامة فيها طقوسياً يجب أن يكون على كل حال عملاً مكرراً للنشكونية. ففي منظور المجتمعات القديمة، ان كل ما ليس «عالمنا» لم يصبح بعد «عالماً». فلا يجعل اقليم «لنا» الا «بخلقه» مجدداً أي بتكريسه. وقد تحدد هذا السلوك الديني تجاه الأراضي المجهولة، حتى في الغرب، وحتى فجر العصور الحديثة. ، فالفاتحون الاسبان والبرتغاليون أقاموا باسم يسوع المسيح، في الاقاليم التي اكتشفوها وفتحوها. وقد كان نصب الصليب يكرس المقاطعة، ويعادل نوعاً ما «ولادة جديدة»: فبيسوع «انقضت الاشياء القديمة: وها هي كل الاشياء أصبحت جديدة» [رسالة، إلى الكورنثيين ٧ـ١٧] فالبلاد المكتشفة مجدداً كان «يعاد تجديدها» و«يعاد خلقها» بالصليب.

تكريس مكان: تكرار للنشكونية

يقتضي الفهم جيداً بأن جعل الاقاليم المجهولة «كونية» هو دائماً تكريس: فبتنظيم مكان! يكرر العمل النموذجي للآلهة. وان العلاقة الصميمية بين تكوين وتكريس سبق اثباته على مستويات بدئية من الثقافة، وعلى سبيل المثال لدى الاستراليين الرحل الذين ما زال اقتصادهم على مستوى الجمع أو الصيد. وحسب تقاليد قبيلة آرونتا والآشيلبا، فإن الكائن الالهي نومباكولا كوَّن في الازمنة الاسطورية اقليمهم للمستقبل وخلق جدهم وأقام مؤسساتهم. ومن جذع شجرة

سنط صنع نومباكولا العمود المقدس (كوا ـ اوا)، وبعد ان دهنه بالدم، تسلق عليه وغاب في السماء. فهذا العمود يمثل قطباً كونياً Axecosmique لان الاقليم حوله أصبح قابلاً للسكن، وتحول إلى «عالم» ومن هنا الدور الطقوسي المعتبر للعمود المقدس: اثناء هجراتها أو تجولاتها تنقله قبائل الآشيلبا معها وتختار الاتجاه الذي تتبعه حسب انحنائه. وهذا ما يسمح لها بالتنقل باستمرار، دون توقف عن ان يكونوا في «عالمهم» وفي ذات الوقت باتصال مع السماء حيث اختفى نومباكولا. واذا كسر العمود، فتلك كارثة! وقد يكون هذا «نهاية العالم» والنكوص في العماء. وقد قرر (سبنسر وجيلين) ان العمود، كما تذكره اسطورة، انكسر في احدى المرات فاصبحت القبيلة برمتها فريسة غم كبير، وتشرد اعضاؤها بعض الوقت هائمين وجلسوا أخيراً على الأرض واستسلموا إلى الموت.

ويوضح هذا المثال بشكل مدهش وفي آن واحد الوظيفة الكوزمولوجية للعمود الطقوسي ودوره المخلِّص: فمن جهة، استنسخ الكاوا ـ اوا العمود المستعمل من قبل نومباكولا لجعل العالم كونياً، ومن جهة أخرى، أملت بفضله قبائل الشيلبا بالقدرة على الاتصال مع النطاق السماوي.

وعليه فان الوجود البشري غير ممكن الا بفضل هذا الاتصال المستمر مع السماء، إن عالم الآشيلبا لم يصبح واقعياً عالمهم إلا في المعيار الذي استنسخوا فيه الكون المنظم والمقدس من قبل نومباكولا، فلا يمكن العيش بدون «فتحة» نحو الفائق والمتصاعد، وبعبارات أخرى، لا يمكن العيش في «العماء» فما أن يفقد التماس مرة مع «المتصاعد» حتى يصبح الوجود في العالم غير ممكن ويستسلم الأشيلبا للموت.

فالاقامة في اقليم يعود، في آخر المطاف، إلى تكريسه. وعندما تكون الاقامة غير آنية أو غير عابرة، كما هو لدى الرحَّل، وانما مستمرة، كما هو لدى المستقرين، فإنها تقتضي قراراً حيوياً يربط وجود الجماعة برمتها. فالاقامة في مكان، وتنظيمه، والسكنى فيه، كذلك الأعمال تفترض اختياراً وجودياً: اختيار العالم الذي نكون على أهبة الاضطلاع بشأنه، بخلقه، وعليه، فإن «هذا العالم»

هو دائماً الجواب لعالم نموذجي، مخلوق ومسكون من قبل الآلهة: إنه يساهم اذن بقداسة عمل الآلهة . . .

إن العمود المقدس للأشيلبا «يسند» عالمهم ويضمن اتصالهم مع السماء. وهنا يكون لدينا النمط البدئي لصورة كوزمولوجية عرفت انتشاراً واسعاً: صورة الأعمدة الكونية التي تسند السماء مع فتحها الطريق نحو عالم الآلهة. فقد كان السلت والجرمن، حتى تنصيرهم، يحافظون ايضاً على الاعتقاد بمثل هذه الأعمدة المقدسة. ويذكر كتاب محرر حوالي عام ٨٠٠ ان شارلمان، بمناسبة احدى حروبه ضد السكسون (٧٧٢) أمر بهدم المعبد والغابة المقدسة في مدينة ايرسبورغ العائد للأرمنسول Irmensul الشهير. ويؤكد رودولف دي فولدا (حوالي ٨٦٠) ان هذا العمود الشهير هو «عمود العالم المدعم لكل الاشياء تقريباً». ونجد الصورة الكوزمولوجية ذاتها لدى الرومان (هوراس Odes ـ ١١١ـ٣) وفي الهند القديمة مع السكامبها (ريغ فيدا ـ ١ـ١٥٠ـ١٠ ٨٩ ٤ . الخ) وايضاً لدى سكان جزر الكاناري وفي ثقافات متباعدة ايضاً كثقافات الكواكيوتل (كومبيا البريطانية) والنادادي فلورس (اندونيسيا). فالكواكيوتل يعتقدون ان عموداً من نحاس يخترق المستويات الكونية الثلاثة (عالم الادنى، والأرض والسماء): وهنالك حيث يغرز في السماء يوجد «باب العالم في الأعلى». ان الصورة المرئية لهذا العمود الكوني هي، طريق اللبَّانة Voielactee أو المجرة في السماء.

ولكن عمل الآلهة هذا والذي هو العالم، قد أعيد أخذه واحتذاءه من قبل البشر على مقاسهم. فقطب الكون Axismundi الذي يرى في السماء، تحت شكل طريق اللبانة، جعل ماثلاً في البيت الطقوسي تحت شكل عمود مقدس. انه جذع شجرة سنط من عشرة إلى اثني عشر متراً طولاً، والذي يخرج اكثر من نصفه من سقف البيت الطقوسي. انه يلعب دوراً اساسياً في الاحتفالات: فهو الذي يمنح بنية كونية للبيت. وفي الاناشيد الطقوسية يسمى البيت «عالمنا» ويعلن المرشح إلى مسارة التلقين الذي يسكن فيه: «انني في وسط العالم. . . انني بالقرب من عمود العالم» الخ. . ويشاهد ذات التمثيل للعمود الكوني بعمود مقدس

والبيت الطقوسي بالعالم عند (النادا دي فلور) اذ ان عمود الاضحية يسمى «عمود السماء» ويعني بذلك انه يسند السماء.

مركز العالم

تكشف صرخة التلميذ الجديد من الكواكيول: «انني في مركز العالم!» تكشف على الفور واحدة من الدلالات الاكثر عمقاً للمكان المقدس. فهنالك حيث تم بطريق التجلي انقطاع المستويات، حصلت في ذات الوقت «فتحة» في الأعلى «العالم الالهي» أو بالاسفل (الاقاليم الدنيا، عالم الأموات). وان المستويات الكونية الثلاثة ـ ارض، سماء، اقاليم سفلى ـ أصبحت متواصلة. وكما رأينا فإن الاتصال معبر عنه احياناً بصورة عمود كوني، الذي يوصل وفي الوقت ذاته يسند السماء والأرض، والذي توجد قاعدته مغروزة في العالم السفلي (هو ما يسمى «بالجحيم»). ومثل هذا العمود الكوني، لا يمكن ان يقام الا في مركز العالم نفسه، لأن شمولية العالم القابل للسكنى يمتد حوله، فنحن اذن على صلة بتنسيق أو ربط مفاهيم دينية وصور كوزمولوجية متضامنة وتترابط في نسق يمكن تسميته «نظام عالم» المجتمعات التقليدية: أ) مكان مقدس يشكل انقطاعاً في تناسب المكان ب) هذا الانقطاع مرموز إليه «بفتحته» أصبح المرور بواسطتها ممكناً من اقليم كوني إلى آخر (من السماء إلى الأرض وبالعكس: ومن الأرض في عالم أسفل)، ج) الاتصال مع السماء وقد عبر عنه بدون تمييز بعدد من الصور العاكسة كلها لقطب الدنيا: العمود الشامل، والسلم (اي سلم يعقوب)، وشجرة عارشة الخ. د) وحول هذا القطب الكوني، يمتد «العالم» = «عالمنا»، وبالنتيجة فإن القطب يوجد «في الوسط» في «سرة الأرض» انها سرة او مركز الدنيا. ويشتق عدد كبير من المعتقدات، والاساطير والطقوس المختلفة من هذا «النظام للعالم» التقليدي. ولا موجب لاعادة التذكير بها هنا. والأفضل ان نذكر بعض الامثلة المختارة في حضارات مختلفة وقابلة لتجعلنا نفهم دور المكان المقدس في حياة المجتمعات التقليدية، ومهما يكن من جهة أخرى المظهر الخاص الذي

يظهر تحته هذا المكان المقدس: محل مقدس، بيت للعبادة، مدينة «عالم».

وسنصادف في كل مكان رمزية مركز الدنيا، وهو الذي يجعل في اكثر الحالات، السلوك التقليدي واضحاً تجاه «الحيز الذي يعيش فيه».

ولنبتدىء بمثال له جدارته بأن يكشف لنا على الفور تماسك وتعقيد مثل هذه الرمزية: الجبل الكوني. فقد رأينا ان الجبل يمثل بين الصور المعبرة لعلاقة بين السماء والارض، فهو اذن مفروض فيه انه يوجد في مركز العالم. وفي الواقع، يجري الكلام في العديد من الثقافات عن امثال هذه الجبال الاسطورية أو الواقعية الكائنة وسط العالم: ميرو Meru في الهند، وهارابيرزيتي Hara Berzati في ايران، والجبل الاسطوري «جبل البلدان» في ميزوبوتاميا، وجيريزيم في فلسطين، الذي كان قد سمي كذلك «سرة الأرض» وبما ان الجبل المقدس هو قطب الدنيا الذي يوصل الأرض بالسماء، فإنه يلامس السماء بنوع ما ويميز النقطة الأكثر علواً للعالم، ويستخلص من ذلك أن الأرض أو الاقليم الذي يحيط به والذي يشكل «عالمنا»، معتبر كالبلد الأكثر علواً. وهذا ما أعلنه التقليد الاسرائيلي: بصفتها البلاد الأكثر رفعة، لم تغمر بالطوفان! وحسب التقليد الاسلامي، فإن المكان الأكثر رفعة في الأرض هو الكعبة وذلك لأن «النجمة القطبية تشهد بأنها توجد مواجهة لوسط السماء». وبالنسبة للمسيحيين، فإن الجلجلة توجد في قمة الجبل الكوني. كل هذه المعتقدات تعبر عن الشعور ذاته، والمتعمق في تدينه: «عالمنا» هو أرض مقدسة، لأنه المكان الاكثر قرباً من السماء، ولأنه من هنا، من عندنا، يمكن الوصول الى السماء، فعالمنا هو اذن «مكان عال». وبلغة كوزمولوجية، يترجم هذا المفهوم الديني باسقاط تحويري للاقليم المتميز الذي هو خاصتنا على قمة الجبل الكوني. إن التعاليم التالية بلورت بالتالي كل نوع من النتائج، وعلى سبيل المثال تلك التي رأيناها: الأرض المقدسة لم تغرق بالطوفان.

إن رمزية المركز ذاته تفسر سلسلة أخرى من الصور الكوزمولوجية والمعتقدات الدينية، التي نستعيد اكثرها أهمية فقط: أ) المدن المقدسة والمعابد توجد في مركز العالم: ب) والمعابد هي نسخ مطابقة للجبل الكوني وبالتالي فهي

تشكل الصلة» بامتياز بين الأرض والسماء: جـ) إن بناء المعابد يغوص عمقاً في الاقاليم الدنيا وسنكتفي بـايراد بعض الأمثلة. وسنحاول بالتالي ادخال كل هذه المظاهر المختلفة برمزية واحدة، وسنرى بوضوح اكثر عندئذ كم هي متماسكة هذه المفاهيم التقليدية للعالم.

فعـاصمـة الملك الصيني الكـامـل توجد في مركز العالم: يوم الانقلاب الشمسي الصيني، عند الظهر، لا يسوغ فيه للمزولة الشمسية ان تحمل ظلاً. ويثير الدهشة بمصادفة ذات الرمزية مطبقة في معبد اورشليم: فعلى الصخرة التي بني عليها كانت «سرة الارض». وقد كتب الحاج الايرلندي نيقولا دي سيرفا، الذي زار القدس في القرن الثاني عشر، كتب عن الضريح المقدس: «هنالك وسط العالم، هنالك يوم الانقلاب أو المدار الشمسي الصيفي، ونور الشمس يسقط عمودياً من السماء». والمفهوم ذاته موجود في ايران: البلاد الايرانية (ايريانام فيجاه) هي مركز وقلب العالم. وتماماً كما يوجد القلب في وسط الجسم «فإن بلاد ايران هي اكثر قيمة من كل البلاد الاخرى لانها واقعة في وسط العالم» ومن أجل هذا فإن شيز Shiz «قدس» الايرانيين «لأنها وجدت في مركز الدنيا» كانت مشهورة كالمكان الأصلي للقوة الملكية وفي الوقت ذاته كمدينة مسقط رأس زرادشت.

أمـا بالنسبـة لتمثيل المعابد بالجبال الكونية ولوظيفتها «صلة» بين الارض والسماء، فإن الاسماء ذاتها للابراج والمعابد البابلية تقدم الدليل: فتسمى «جبل البيت» «بيت جبل كل الأراضي» «جبل العواصف» الصلة بين السماء والارض» الخ. . وكانت الزيقورات هي الجبل الكوني بكل ما تعنيه الكلمة: فالطوابق السبعة تمثل السماوات السبعة السيارة، وبتسلقها، يصل الكاهن لذروة العالم. وثمة رمزية مشابهة تفسر الانشاء الضخم لمعبد باربودور في جاوا، الذي بني كجبل مصنع. ويعادل صعوده سفراً وجدياً لمركز العالم! وبالوصول إلى السطح الأعلى، يحقق الحاج انقطاع المستوى، فيدخل في «منطقة طاهرة» التي تفارق العالم الدنيوي.

وقد كان يشار إلى عدد من المعابد البابلية في (نيبور، والارسا، وسيبارا الخ «باسم دور ـ آن ـ كي ـ بمعنى «صلة بين السماء والأرض» وكان لدى بابل جمع من

الاسماء، من بينها «منزل قاعدة السماء والأرض» و«صلة بين السماء والأرض».
وفي بابل كانت العلاقة تحصل بين الأرض والأقاليم الدنيا، لأن المدينة كانت قد بنيت على (باب الابواب) وأبسو يدل على مياه العماء مما قبل الخليقة. ويصادف التقليد ذاته لدى العبرانيين: فصخرة المعبد المقدس كانت تمتد بعمق في التيهوم المعادل العبري لآبسو. كذلك الامر وكما كان هنالك في بابل (باب ابسو) كانت صخرة معبد اورشليم تحبس «فم التيهوم».

فآبسو، وتيهوم يرمزان في آ واحد «للعماء» المائي، والكيفية المشكلة مسبقاً للمادة الكونية، وعالم الاموات، وكل ما يسبق الحياة ويتلوها. ان باب «آبسو» والصخرة التي تحبس فم «التيهوم» تدلان ليس على نقطة التلاقي، وبالتالي الاتصال بين العالم الاسفل والارض فحسب، وانما ايضاً على فارق النظام الانطولوجي بين هذين المخططين الكونيين. فيوجد انقطاع للمستوى بين التيهوم وصخرة المعبد التي تغلق «الفم»، ومعبر من الامكانية إلى العملي، ومن الموت إلى الحياة. ان العماء المائي الذي سبق الخلق يرمز في الوقت ذاته إلى انكفاء في اللا متبلور وانعدام الشكل البدائي للوجود. ومن بعض وجهات النظر، فإن المناطق السفلى يمكن مقارنتها بالمناطق المتصحرة والمجهولة التي تحيط بالاقليم المسكون وان عالم الأسفل الذي ينام فوقه بقوة «عالمنا» يناظر المتاهة او العماء Chaos الذي يمتد على حدوده.

«عالمنا» يقع دوماً في المركز

يستخلص من كل ما سبق ان «العالم الحقيقي» يوجد دائماً في «وسط» «ومركز»، لأنه هنا يوجد انقطاع المستوى، واتصال بين المناطق الكونية الثلاثة. ويتعلق الأمر دائماً بكون كامل، مهما كان اتساعه. ان بلاداً برمتها (فلسطين) وان مدينة (اورشليم) وان معبداً «معبد اورشليم» تمثل لا على التعيين صورة كونية Imago mundi وقد كتب فلافيوس جوزيف في معرض رمزية المعبد ان الفناء يمثل «البحر» (أي المناطق الدنيا) والمعبد يمثل الارض، وقدس الاقداس، السماء

[آنيت ـ اليهـودية ٣، ٧-٧]. ويلاحظ اذن ان صورة الكون هي كا«لمركز» ايضاً تتكرر داخل عالم مسكون. ففلسطين وأورشليم ومعبد ا ورشليم تمثل كل منها في آن واحد صورة الكون ومركز العالم. وهذه التعددية «للمراكز» وهذه الاعادة لصورة الكون لمقاييس اكثر فأكثر تواضعاً تشكل واحدة من العلامات المميزة للمجتمعات التقليدية.

ويبدو هنا ان ثمة نتيجة تعرض نفسها: انسان المجتمعات الما قبل الحديثة يأمل العيش بأقرب ما يمكن من مركز العالم وهو يعلم أن بلاده توجد فعلاً في وسط الأرض، وان مدينتـه تشكل سرة العالـم، وبصورة خاصة ان المعبد أو القصر هما مراكز حقيقية للعالم. ولكنه يريد أيضاً ان يقع منزله الخاص في الوسط وان يكون صورة للكون، وكما سنرى، فإن السكان يفترضون انهم موجودون فعلاً في مركـز عالم ويعـاودون صنـع العالم على المستوى الاصغر. وبعبارة أخرى، لا يستطيع انسان المجتمعات التقليدية العيش الا في مكان «مفتوح» نحو الأعلى، حيث كان انقطاع المستوى مضموناً رمزياً وحيث التواصل مع العالم الآخر، العالم «المتصاعد»، كان ممكناً طقوسياً. ومن المعلوم جيداً، ان المعبد «المركز» بامتياز كان هنالك، على مقربة منه، في مدينته، وللاتصال مع عالم الآلهة كان يكفيه ان يدخل الى المعبد. ولكن الانسان المتدين كان يشعر بالحاجة لأن يعيش دائماً في المـركز. تماماً كجماعة الأشيلبا الذين رأيناهم وهم يحملون معهم دائماً العمود المقدس، قطب الدنيا لكي لا يبتعـدوا عن المركز ويبقوا على اتصال مع العالم المافوق ـ ارضي. وبكلمة واحدة. مهما كانت ابعاد حيّزه مألوفة ـ بلاده، مدينته، قريته، منزله ـ يبرهن انسان المجتمعات التقليدية عن الحاجة للوجود بشكل دائم في عالم كلي ومنظم في كون. عالم يتولد من مركز، ويمتد من نقطة مركزية هي «كـالسـرة» وانه هكذا، تبعاً للريـغ فيدا [١٠ـ ١٢٩]، ولد العالم وتطور: بدءاً من نواة ومن نقـطة مركـزية. والتقليد اليهـودي هو ايضاً اكثر وضوحاً: «قدس الاقداس» خلق العالـم كجنين. وهو كالجنين تماما ينمو بدءا من السرة، وكذلك الاله بدء بخلق العـالم بالسـرة ومن هنـالك ا نتشر في كل الاتجاهات».. وبما أن «سرة

الارض» ومركز العالم، هي الأرض المقدسة فإن يوما Yoma يؤكد: «ان العالم خلق ابتداء من صهيون» وكان الرابي بن غوريون قال عن صخرة اورشليم انها «تسمى صخرة اساس الأرض، أي سرة الأرض، لأنه هنا انبسطت الأرض برمتها».

ومن جهة أخرى، ولأن خلق الانسان هو نتيجة للنشكونية، فان الانسان الاول صنع من «سرة الارض» (تقليد ميزوبوتامي) ومركز الدنيا (تقليد ايراني)، وللجنة الكائنة في «سرة الأرض» أو لأورشليم «تقليد يهودي - مسيحي». ولا يمكن أن يكون خلاف هذا، لأن المركز هو بحق المكان الذي يحدث فيه انقطاع مستوى، حيث يصبح الحيز مقدساً، وحقيقياً بامتياز. ان خلقاً يقتضي فيضاً من الواقعية. وبعبارة أخرى اقتحاماً للمقدس في العالم.

ويتبع هذا ان كل خلق أو صنع له كنموذج مثالي الكوزمولوجيا. فخلق العالم يصبح النمط البدئي arehetype لكل حركة خالق بشري، وكيفما كان مخطط المرجع. لقد رأينا أن الاقامة في اقليم يكرر النشكونية. وبعد ان استخلصنا القيمة النشكونية للمركز، يعرف الآن وبشكل افضل لماذا أن كل بناء بشري يعيد خلق العالم بدءاً من نقطة مركزية («السرة»). ولصورة العالم الذي يتطور بدءاً من مركز ويمتد نحو النقاط الاربعة الرئيسية تشاد القرية بدءاً من تصالب. ففي بالي Bali كما هو الأمر ايضاً في العديد من مناطق اسيا، عندما يقوم الاستعداد لبناء قرية جديدة، يجري البحث عن تصالب طبيعي، حيث يقطع عمودياً طريقان. والمربع المنشأ بدءاً من نقطة مركزية هو صورة كونية. ان تقسيم القرية لاربعة مقاطعات، يدخل من جهة أخرى قسمة موازية للجماعة، ويناسب قسمة العالم إى اربعة آفاق. وفي وسط القرية غالباً مايترك مكان فارغ: وهنالك سيرفع فيما بعد بيت العبادة، الذي يمثل سقفه رمزياً السماء (المشار اليه احياناً بقمة شجرة أو بصورة جبل). وعلى القطب العمودي ذاته يوجد، على الطرف الآخر، عالم الأموات، المرموز إليه ببعض حيوانات (افعى، تمساح الخ...) أو رموز لأفكار الظلمات.

وقد أعيد أخذ الرمزية الكونية لقرية في بنية معبد او بيت العبادة. ففي واروبين Waropen وفي غويانا، يوجد «بيت الرجال» وسط القرية: ويمثل سقفه

القبة السماوية، وجوانبه الاربعة تناسب الاتجاهات الاربعة للمكان. وفي سيرام، ترمز الحجرة المقدسة للقرية إلى السماء، وتجسد الأعمدة الاربعة من الحجارة التي تدعمها الاعمدة الاربعة التي تسند السماء. وتوجد مفاهيم مشابهة لدى قبائل الالفونكين والسيو: الكوخ المقدس الذي تحصل في المسارات يمثل العالم. ويرمز سطحه لقبة السماء، وسقفية البيت تمثل الأرض، والجدران الاربعة تمثل الجهات الاربعة للفضاء الكوني. ان الانشاء الطقوسي للمكان مشار اليه برمزية ثلاثية: الابواب الاربعة، النوافذ الاربعة، والالوان الاربعة تعني النقاط الاربعة الرئيسية والاصلية. فانشاء الكوخ أو الغرفة «المقدسة» يكرر اذن النشكونية.

ومن غير المفاجىء مصادفة مفهوم مماثل في ايطاليا القديمة ولدى الجرمن القدامى. وباختصار، انه يتعلق بفكرة قديمة ومنتشرة جداً: بدءاً من مركز تعرض الآفاق الاربعة في الاتجاهات الاربعة الرئيسية، فالعالم الروماني كان حفرة دائرية مقسمة إلى اربعة أقسام، وكان في آن واحد الصورة للكون والنموذج المثالي للسكن البشري. وقد اقترح او اشير بحق ان روما المربعة يجب ان تفهم ليس كأن لها شكلاً مربعاً، وانما لكونها مقسمة إلى اربعة اقسام. فالعالم كان ممثلاً بوضوح بالأومفالوس Lómphalos وبسرة الارض: المدينة كانت تقع في وسط سرة الارض ويمكن اظهار افكار مماثلة تفسر بنية القرى والمدن الجرمنية في مجمل نصوص ثقافية متنوعة جداً، ونجد دائماً المخطط الكوزمولوجي ذاته والسيناريو الطقوسي ذاته: الاستقرار في اقليم يعادل تأسيس عالم.

مدينة ـ كون

اذا كان صحيحاً ان «عالمنا» هو كون، فإن كل غزو خارجي يهدد بتحويله إلى «العماء». وبما ان «عالمنا» كان قد بني محتذياً العمل النموذجي للآلهة، فإن النشكونية، والاعداء الذين يهاجمونه يمثلون باعداء الآلهة، والشياطين وبخاصة رئيس ـ الشياطين التنين البدئي المقهور من قبل الآلهة في بدايات الازمنة.

ان مهاجمة «عالمنا» هو اجتياح التنين الاسطوري الذي يعصى عمل الآلهة

والكون ويجهد نفسه ليحيله الى العدم، فالاعداء يصنفون بين قوى العماء. وكل خراب أو تدمير لمـدينة يعادل انكفاء إلى العماء. وكل نصر ضد المهاجم يكرر النصر المثالي للاله ضد التنين (ضد «العماء»).

ولهذا السبب كان الفرعون ممثلاً بالاله رع AR ، قاهر التنين ابو فيس، في حين ان أعداءه كانوا مشبهين بهذا التنين الاسطوري. وكان ينظر إلى داريوس كَ سرايتاونا Thraetaona جديد، وهو بطل اسطوري ايراني قتل تنيناً بثلاثة رؤوس. وفي التقليد اليهودي، كان الملوك الوثنيين ممثلين تحت ملامح التنين: هكذا كان نبوختنصر موصوفاً من قبل ارميًا «قد أكلني نبوختنصر ملك بابل وافناني وجعلني إناء فارغـاً. ابتلعني كالتنين وملأ جوفه من طيباتي ثم نفاني» [نبؤة ارميا ٥١ـ٣٤] أو ببومبيه في مزامير سليمان [١١ـ٢٩].

وكما سنشير إليه، فإن التنين هو الصورة النموذجية للغول البحري، ولأفعى بدئية، ورمـز المياه الكونية، والظلمات، والليل والموت، وبكلمة واحدة، لعدم التشكل وللامكانية، ولكل ما لم يحصل بعد على «شكل».

وقد توجب للتنين ان يقهر ويقطَّع من قبل الإله ليستطيع الكون أن يرى النور. فمن جسدِ الغول البحري يتامات، صنع ماردوك العالم. وخلق يهوه العالم بعد انتصاره ضد الغول البدئي راحاب، ولكن، وكما سنرى، فإن هذا النصر للاله ضد التنين. يجب ان يتكرر رمزياً كل سنة، لأنه يجب ان يعاد خلق العالم كل سنة من جديد. وكذلك فإن انتصار الآلهة ضد قوى الظلمات، والموت والعماء يتكرر في كل انتصار للمدينة ضد الغزاة.

ومن الراجح جداً ان دفاعات الأمكنة المسكونة والمدن كانت في الأصل دفاعات سحرية، وهذه الدفاعات ـ خنادق ـ متاهات أو أسوار ومتاريس الخ . . . ـ كانت مقامة لمنع غزو الشياطين وأرواح الموتى بأكثر مما هو غزو البشر. ففي شمال الهنـد، يرسم في زمن الأوبئة حول القرية دائرة معينة لمنع شياطين المرض من الدخول في الأرض المسورة. وفي الغرب القروسطي كانت اسوار المدن تكرس طقوسياً كدفاع ضد الشيطان ومرض الموت. زد على ذلك، ان الفكرة الرمزية لا

تلاقي أية صعوبة بتمثل العدو البشري بالشيطان وبالموت. وفي آخر المطاف فإن نتيجة الغزوات سواء أكانت شيطانية أو عسكرية هي دائماً ذاتها: الخراب، التفكك والموت.

الاضطلاع بخلق العالم

ويشار في هذا المجال للفارق الجذري الذي يبرز بين المسلكين - «التقليدي» و«الحديث» - بالنسبة للمسكن البشري - قد لا يكون ثمة حاجة للاصرار على القيمة والوظيفة للمسكن في المجتمعات الصناعية: فهي معروفة تماماً. وحسب عبارة مهندس معماري معاصر شهير لاكوربوزييه Lacorbusier، فإن المنزل هو «آلة للسكن» Machinea Habiter، فهو يصنف اذن بين الآلات التي لا حصر لها المنتجة ضمن صنف في المجتمعات الصناعية. فالمسكن المثالي للعالم الحديث يجب ان يكون، قبل كل شيء، عملياً، أي ان يسمح للناس بالعمل والاستراحة لضمان العمل. ويمكن تغير «آلة السكن» بالشكل المألوف الذي تغير فيه الدراجة والثلاجة، والسيارة. كذلك يمكن ترك مدينته أو مقاطعته ومسقط رأسه، بدون عائق آخر الا ما ينجم عن تغيير الطقس.

ولا يدخل في موضوعنا كتابة تاريخ نزع صفة القداسة عن المسكن البشري. فهذه العملية تشكل جزءاً لا يتجزأ من التحول الضخم جداً للعالم المحكوم بالشركات الصناعية والذي أصبح ممكناً فيه نزع صفة التقديس عن الكون بفعل الفكر العلمي، وبخاصة الاكتشافات الحسية للفيزياء والكيمياء.

وسيكون ثمة فرصة للتساؤل عما اذا كانت هذه الدنيوية للطبيعة هي نهائيه في الواقع، وعما اذا كان لا يوجد أية امكانية، بالنسبة للانسان المعاصر، لاعادة ايجاد البعد المقدس للوجود في العالم. وكما رأينا وكما سنرى بشكل افضل فيما سيلي، ان بعض الصور التقليدية، وبعض الملامح لسلوك الانسان ما قبل الحديث، ما زالت قائمة في حالة من استمرارية الحياة، حتى في المجتمعات الاكثر تصنيعاً.

بيد ان ما يعنينا الآن، هو الاظهار، في الحالة الخالصة، للسلوك التقليدي تجاه المسكن واستخلاص ما يداخله من نظرة قدسية.

ان الاقامة في اقليم، وبناء مستقر فيه، يتطلب، كما رأينا، قرار حيوياً بالنسبة للجماعة كما هو بالنسبة للفرد. لانه يتعلق بعبء خلق «عالم» جرى اختيار سكناه. فيجب اذن، احتذاء حذو عمل الآلهة النشكونية. وهذا ليس من السهل دائماً، لانه توجد ايضاً نشكونيات مأساوية ، ودموية: بتقليد الانسان للاشارات الالهية، عليه ان يكررها. فاذا كان عمل الآلهة ان تفترس وتقطع غولاً بحرياً أو كائناً بدئياً كي تستطيع الخروج من ذلك العالم، فإن على الانسان بدوره ان يحذو حذوها عندما يبني عالمه لنفسه، المدينة أو البيت. ومن هنا ضرورة الأضاحي الدموية أو الرمزية بمناسبة الابنية التي يجدر قول بعض الكلمات بشأنها.

فمهما كانت بنية المجتمعات التقليدية، ومهما كان مجتمع ـ الصيادين، والرعاة، والمزارعين أو ما سلف على مستوى الحضارة المدينية ـ فإن السكن مقدس دائماً بواقع أنه يشكل صورة عالمية Imago mundi وان العالم هو خلق الهي. بيد انه توجد عدة طرق لمشابهة المسكن بالكوزموس، وذلك لوجود عدة انواع من النشكونيات.

وفي هذا الصدد يكفي ان نميز وسيلتين لتحويل المقر طقوسياً (كذلك الاقليم والبيت، إلى كون ولاعطائه قيمة صورة العالم: أ) بتمثيله بالكون Cosmos باسقاط اربعة آفاق بدءاً من نقطة مركزية، عندما يتعلق الأمر بقرية، أو باقامة رمزية لقطب الدنيا Axi Mundi عندما يتعلق بالسكن المألوف، ب) بتكرار طقس للبناء، العمل النموذجي للآلهة الذي تولد العالم بفضله من جسد تنين بحري أو من جبار بدئي. ولا يوجد، لدينا ما نؤكد عليه أو نتمسك به هنا حول الفارق الجذري بين طريقتي تقديس المقر، ولا على افتراضاتها التاريخية ـ الثقافية. ويمكن القول فقط أن الوسيلة الأولى ـ «اضفاء الصفة الكونية» على مكان باسقاط الآفاق أو اقامة قطب الدنيا ـ قد تأكدت فيما سلف على مستويات اكثر قدماً من الثقافة (ر. العمود كوا ـ اوا لقبائل الأشيبا الاسترالية). في حين ان الوسيلة ا لثانية تبدو أنها قد أقيمت

في ثقافة المزارعين القدامى، وما يهم دراستنا، هي واقعة أن كل الثقافات التقليدية، ان المسكن يوائم مظهر قداسة وبهذا ذاته يعكس العالم.

وفي الواقع، ان مقر السكان البدائيين في القطب الشمالي، ومقر الاميركيين الشماليين، والشمال الاسيوي يظهر عموداً مركزياً يمثل بقطب الدنيا، وبالعمود الكوني أو شجرة العالم، التي رأيناها توصل الأرض بالسماء. وبعبارة أخرى، نكشف الرمزية الكونية في بنية المسكن ذاته. فالسماء مدركة كخيمة لا حد لها مدعومة بعمود مركزي: أوتار الخيمة او العمود المركزي للبيت ممثلان بأعمدة الدنيا وهما يشار إليهما بهذا الاسم. وتقام الاضاحي عند قاعدة العمود على شرف الكائن السماوي الأعلى، وهذا ما يقدم فكرة هامة عن وظيفته الطقوسية. وقد حوفظ على الرمزية ذاتها لدى الرعاة مربي الماشية في اسيا الوسطى، غير ان المسكن بسقفه المخروطي وبعموده المركزي قد ابدل هنا باليورت Yourte (خيمة من اللباد)، وتطورت الوظيفة الاسطورية ـ الطقوسية للعمود، إلى فتحة عليا لتصعيد الدخان. كذلك فإن العمود ـ (قطب الدنيا)، والشجرة المتشعبة التي تخرج قمتها من الفتحة العليا من اليورت (التي ترمز للشجرة الكونية) هي مدركة كسلّم موصل للسماء: يتسلقها الشامانيون في سفرهم السماوي. وهم يطيرون من الفتحة العليا. ونصادف ايضاً العمود المقدس منصوباً في وسط المسكن، في افريقيا، ولدى الشعوب الرعوية (هاميت وهاميتوئيد Hamites ET Hamitoides

نشكونية واضحية انشاء

وثمة مفهوم مماثل في ثقافة تطورت جيداً كما في ثقافة الهند، بيد أنه يوضح هنا ايضاً الطريقة الاخرى من مشابهة البيت بالكون، الذي اشرنا اليه سابقاً. فقبل ان يضع البناؤون الحجر الأول، يعين لهم المنجّم نقطة الاساسات التي توجد فوق الحية التي تسند العالم. فيفصّل معلم البناء وتداً ويغرسه في الأرض بدقه في النقطة المعينة، بهدف تثبيت رأس الحية جيداً. وبالتالي توضع حجر الأساس فوق

الوتد. وهكذا توجد حجر الزاوية بدقه في «وسط الكون»، ولكن عمل التأسيس، يكرر، من جهة أخرى، العمل النشكوني: غرس الوتد في رأس الأفعى و«تثبيته». وذلك احتذاء للحركة البدئية لسوما Soma أو اندرا، الذي حسب الريغ فيدا «ضرب الأفعى في حجـرها» [٦-١٧-٩] و«اجتز» رأسها من بريقه [١-٣-١٠]. وكما قلنا سابقاً، فإن الافعى ترمز للعماء وعدم التشكل وعدم الظهور، ويعادل قطع رأسها عملاً من الخلق، والمرور من الممكن وعدم التشكل إلى الشكلي. ويعاد إلى الذاكرة، ان الاله ماردوك قد صنع العالم من جسم غول بحري بدئي تيامات. وقد كان هذا النصر رمزياً يتكرر كل سنة، لأن العالم كان يتجدد في كل عام. غير ان العمل المثالي للنصر الالهي كان قد تكرر كذلك بمناسبة كل انشاء، لأن كل انشاء جديد كان يعيد خلق العالم.

هذا النمط من النشكونية معقد جداً، ونسعى لتلخيصه فقط. اذ لا مندوحة من التـذكير به، لان مثـل هذه النشكونية هي في آخر المطاف، تعبر عن ان كون الاشكال التي لا حصر لها من التضحية للانشاء هي متضامنة، وهي في مجملها ليست سوى احتـذاء، رمزي على الأغلب، لتضحية بدئية أولدت العالم. وفي الواقع، وانطلاقاً من بعض انواع الثقافة. تفسر الاسطورة النشكونية الخليقة بإماتة جبـار (يمير Ymir في الميتـولـوجيا الجـرمنية، وبيروشا Purucha في الميتولوجيا الهنديه وبانكو Pan-Ku في الصين): تولد من اعضائه مختلف الاقاليم الكونية.

وحسب مجموعات أخرى من الاساطير، ليس الكون وحده هو الذي تولد على أثر تضحية كائن بدئي، وإنما من مادته الخاصة، كانت النباتات الغذائية، والعـروق البشـرية، والـطبقـات الاجتمـاعية المتنوعة ايضاً. وفي هذا النوع من الأساطير النشكونيه ترتبط اضاحي التكوين. ولكي يستمر «تكوين» (منزل، معبد، عمـل، تقنية الـخ) يجب ان ينعش، ويعاد إليه تلقى حياة وروح في آن واحد. و«انتقال» الروح غير ممكن الا بطريق تضحية دموية. وقد عرف تاريخ الاديان، وعلم التكـونـات البشـرية LEthnologie ، والفـولكلور ما لا يحصى من اشكال اضحيات التكوين، والاضحيات الدموية أو الرمزية لفائدة الانشاء. وفي الجنوب.

الشرقي من اوربا، أولدت هذه الطقوس والمعتقدات موشحات غنائية شعبية رائعة ممثلة تضحية امرأة معلم بناء لكي يمكن اكمال انشاء معين (ر. . . الموشحات لجسر ارتا في اليونان ودير ارجيش في رومانيا، ومدينة سكوتاري في يوغسلافيا الخ . . .).

لقد قلنا بما يكفي حول الدلالة الدينية للمستقر البشري كي تعرض بعض النائج نفسها. وكالمدينة أو المعبد، فإن المنزل مقدس بجزء منه أو بكامله، برمزية أو طقوسية نشكونية. ولهذا السبب تمثل الاقامة في جهة ما، وبناء القرية أو ساحة المنزل، قراراً خطيراً حتى لوجود الانسان الذي يتضمنه: انه يتعلق اجمالاً، بخلق «عالمه» الخاص وتحمل مسؤولية دعمه واعادة تجديده. فلا يحصل تغيير المنزل باستخفاف وبدون اهتمام اذ ليس من السهل ت رك هذا «العالم». والمسكن ليس شيئاً و«آلة للسكن»: انه العالم الذي يبنيه الانسان محتذياً فيه حذو الخلق النموذجي للآلهة، والنشكونية. ان كل انشاء وكل اقامة لمقر جديد يعادل لحد ما، بداية جديدة وحياة جديدة. وكل بداية تعيد تكرار البداية الأولية حيث رأى العالم النور لأول مرة.

وحتى في المجتمعات الحديثة، والمجردة من صفة القداسة، ما زالت الاعياد والابتهاجات التي ترافق الاستقرار في منزل جديد، تحافظ على ذكرى الاعياد الصاخبة التي كانت ميزت فيما سلف مستهل العام الجديد.

وبما أن المستقر يشكل صورة كونية، فهو يقع رمزياً في «وسط العالم». وتعدد، بل لا نهائية، مراكز العالم لا يقيم أية صعوبة للفكر الديني. ومع ذلك يتعلق لا بما يسمى بالحيّز الهندسي، وانما بحيّز وجودي ومقدس يقدم بنية أخرى مختلفة، وقابلة إلى ما لا نهاية له من انقطاعات، واذن باتصالات مع المتصاعد. وقد رأينا الدلالة الكوزمولوجية والدور الطقوسي للفتحة العليا - في مختلف اشكال المسكن. وقد تطورت في ثقافات اخرى، هذه الدلالات الكوزمولوجية وهذه الوظائف الطقوسية للمدخنة (ثقب الدخان) وللجزء من السقف الذي يوجد فوق «الزاوية المقدسة» والتي قد ترفع بل قد تكسر في حالة سكرة موت مطولة. وفي

في مدينة سكناك على مثال المسكن المقدس الذي هيأته منذ البدء [سفر الحكمة ٩ـ٨].

إن اورشليم السماوية كانت خلقت من قبل الاله في ذات الوقت الذي خلقت فيه الجنة، اذن فهي ا زلية. ومدينة اورشليم ليست سوى اعادة انتاج تقريبي ـ للنموذج المتصاعد: يمكن ان تدنس من قبل الانسان، ولكن نموذجها غير قابل للفساد وغير مدخل في الزمان. «البناء موجود حالياً بينكم ليس هو البناء الذي كشف بي، ذلك الذي كان جاهزاً منذ الزمن الذي قررت فيه خلق الفردوس والذي اطلعت عليه آدم قبل خطيئته [رؤى باروخ، ٢ـ٢٤ـ ٣ـ٧].

وتعاود الكنيسة المسيحية وفيما بعد الكاتدرائية أخذ وتمديد كل هذه الرموز. ومن جهة أخرى، ان المسيحية تدركها كمحتذية لأورشليم السماوية، وذلك مذ عصور المسيحية القديمة، ومن جهة أخرى، تعاود انتاج الفردوس أو العالم السماوي. غير أن البنية الكوزمولوجية للبناء المقدس ما زالت قائمة في ضمير المسيحية: وهي واضحة، مثلاً، في الكنيسة البيزنطية.

«الاقسام الاربعة لداخل الكنيسة ترمز للاتجاهات الاربعة الاساسية. فداخل الكنيسة هو العالم. والمذبح هو الفردوس، الذي يوجد في الشرق، والباب الرئيسي للمعبد بمعنى الكلمة كان يسمى ايضاً «باب الفردوس». وخلال الاسبوع الفصحي، يبقى هذا الباب مفتوحاً اثناء الخدمة كلها، ومعنى هذه العادة مفسر بوضوح في القانون الفصحي: المسيح رفع من القبر وفتح لنا ابواب الجنة. والغرب، على العكس، هو منطقة ظلمات الحزن والموت. والمقرات الأزلية للموتى، الذين ينتظرون بعث الاجساد والدينونة الاخيرة. ووسط البناء هو الارض. وحسب مفاهيم كوزماس انديكو بلوستينر، إن الأرض مستطيلة ومحددة بأربعة جوانب تعلوها قبة. والاقسام الاربعة من الداخل للكنيسة ترمز للاتجاهات الرئيسية الأربعة». وبصفتها صورة للكون، فإن الكنيسة البيزنطية تجسد في الوقت ذاته تقديس العالم.

بعض النتائج

من ألوف الأمثلة التي يحوزها مؤرخ الاديان، لم نذكر سوى عدد هزيل، ولكنها ربما تكون كافية لاظهار متنوعات التجربة الدينية للمكان. وقد اخترنا هذه الأمثلة من ثقافات وعصور مختلفة، وعلى الأقل لتقديم العبارات الميتولوجية الأكثر أهمية والسيناريوهات الطقوسيةه المتعلقة بتجربة المكان المقدس. فعبر التاريخ، قوَّم الانسان المتدين بلا مبالاة هذه التجربة الرئيسية. وما أن تقارن مفهوم المكان المقـدس، اذن الكوزموس، كما يمكن الامساك بها لدى الاستراليين الأشيلبا، والمفاهيم المماثلة للكواكيتيل، والآلطيين أو في ميزوبوتاميا، حتى نتأكد بالذات من مفارقاتها. ومن غير المفيد الاصرار على هذه البديهية: الحياة الدينية المنجزة من قبـل ا لبشرية في التاريخ، وتعبيراتها هي قدرياً مشروطة بالفترات التاريخية الكثيرة والمنـظومـات الثقـافية. وغـالباً لا تهمنا هنا انواع التجارب الدينيـة اللا محدودة للمكان، وانما على العكس، عناصرها الموحدة. اذ يكفي ملاحظـة سلوك انسان غير متدين بالنسبة للحيز الذي يعيش فيه ومقارنته بسلوك الانسان المتدين تجاه المكان المقدس، كي ندرك مباشرة فارق البنية التي تفصل بينهما.

واذا كان من المتوجب تلخيص نتيجة التحليلات السابقة، سنقول ان تجربة المكان المقدس تجعل من الممكن «بناء العالم»: هنالك حيث يظهر المقدس نفسه في المكان، يتكشف الواقعي، ويأتي العالم للوجود. ولكن انقطاع المقدس لا يسقط نقطة ثابتة فقط وسط الميوعة التي لا شكل لها للمكان الدنيوي، و«مركز» في «العماء»! انه ينجز كذلك انقطاع المستوى، ويفتح التواصل بين المستويات الكونية (الأرض والسماء) ويجعل من الممكن المرور، من نظام انطولوجي، ومن عالم تكون إلى عالم آخر. ولمثل هذا الانقطاع في تنافر المكان الدنيوي. يخلق «المركز» الذي يمكن به التواصل مع «المتصاعد»! والذي يبني «العالم» والمركز الذي يجعل التوجه ممكناً من حيث النتيجة. ان ظهور المقدس في المكان، له بالتـالي قيمـة كوزمـولـوجية: فكـل تقـديس مكـاني أو كل تكريس لحيز يعادل

معرض التشابه كون ـ مسكن ـ جسد بشري، ستكون هناك مناسبة لاظهار عمق الدلالة لهذه «الانقطاع للسقف». ويفيد هنا التذكير بأن أقدم المعابد كانت تقيم فتحة في السقف: كانت هذه «عين القبة» المرمزة لانقطاع المستويات، وللاتصال مع المتصاعد.

فالفن الهندسي المقدس لم يفعل اذن سوى معاودة أخذ وتطوير الرمزية الكوزمولوجية التي سبق ظهورها في بنيةه ا لمساكن البدائية. وبدوره، فإن المسكن البشري قد سبق حسب التسلسل التاريخي ـ با«المكان المقدس» الموقت، وبالحيز المكرس موقتاً والمعطى صفة الكون (ر. قبائل الأشيلبا الاسترالية). وبعبارة اخرى، ان كل الرموز والطقوس التي تتعلق بالمعابد والمدن والمنازل تشتق، في آخر المطاف، من التجربةه البدئية للحيز المقدس.

معبد، بازيليك، كاتدرائية

في الحضارات الشرقية الكبرى ـ من ميزوبوتاميا ومصر، إلى الصين والهند ـ عرف المعبد تقييماً جديداً وهاماً: فهو ليس صورة كونية فحسب، بل انه ايضاً اعادة نتاج ارضي لنموذج متصاعد. وقد ورثت اليهودية هذا المفهوم الشرقي ـ القديم من العصر الحجري للمعبد كنسخة لنمط بدئي سماوي. وهذه الفكرة هي على الأرجح واحدة من التفسيرات التي اعطاها الانسان المتدين للتجربة البدئية للمكان المقدس بمعارضته للمكان الدنيوي. وهنا يجب التأكيد قليلاً على المنظورات المثارة بهذا المفهوم الديني الجديد.

ويفيد التذكير بما هو جوهري من هذه المسألة: اذا كان المعبد يشكل صورة عالمية، فذلك لأن العالم بصفته صنع الآلهة، فهو مقدس. بيد ان البنية الكوزمولوجية للمعبد توصل إلى تقييم ديني جديد: مكان مقدس بامتياز، وبيت الآلهة، ويعاود المعبد تقديس العالم باستمرار، لأنه يمثله وفي الوقت ذاته يحتويه.

وفي النهاية، فبفضل المعبد، أعيد تقديس العالم في كليته. ومهما كانت درجة عدم الطهارة، فإن العالم هو مطهر باستمرار بقداسة المعابد.

وثمة فكرة أخرى ظهرت بدءاً من هذا الفارق الانطولوجي الذي يفرض نفسه اكثر فاكثر بين الكون وصورته المقدسة، المعبد: هي الفكرة بأن قداسة المعبد هي بمنجاة عن كل افساد ارضي، وهذا من واقع ان المستوى الهندسي للمعبد هو عمل الآلهة وبالنتيجة، فهو يوجد قريباً جداً من الآلهة في السماء. ان النماذج المتصاعدة للمعابد تتمتع بوجود روحاني، غير قابل للفساد، وسماوي. وبنعمة الآلهة يقترب الانسان من الرؤية الساطعة من هذه النماذج، ويجهد نفسه بالتالي لاعادة إنتاجها على الارض. فقد رأى الملك البابلي جوديا في المنام الربة نيدابا وهي تظهر له مأطورة ذكرت عليها النجوم الخيّرة وكشفت له مخطط المعبد. وبنى سنحاريب نينوى حسب «المشروع المقام منذ ازمنة قديمة جداً في شكل السماء». وهذا لا يعني فحسب ا ن «الهندسة السماوية» جعلت الانشاءات الأولى ممكنة، وانما وعلى الاخص جعلت النماذج المعمارية موجودة في السماء، وانها تساهم في القداسة (الاورانية Ouranienne) السماوية.

وبالنسبة لبني اسرائيل، فإن نماذج المظلة القديمة Taber Nacle وكل الادوات المنزلية المقدسة والمعبد كانت خلقت من قبل يهوه منذ الازلية، وان يهوه هو الذي كشفها لنخبته من أجل ان يعاد انتاجها على الأرض. وقد توجه لموسى بهذه العبارات: «فيصنعون لي مقدساً فأسكن فيما بينهم. بحسب جميع ما أنا مريك من شكل المسكن وشكل جميع آنيته كذلك فاصنعوا» [خروج ٢٥] «فانظر واصنع على المثال الذي أنت مراه في الجبل» [خروج ٢٥-٤٠]. وعندما اعطى داوود إلى ابنه سليمان مخطط ابنية المعبد، والمظلة وكل المواعين اكد له «كل هذا... يوجد معروضاً في مخطوط بيد الأزلي الذي اعطاني العقل» [اخبار - ٢٨-١٩]، فقد رأى اذن النموذج السماوي المخلوق من قبل يهوه في بداية الازمنة. وهذا ما اعلنه سليمان: «وأمرتني ان ابني هيكلاً في جبل قدسك ومذبحاً

«نشكونية». وستكون اولى النتائج الآتي:

يمكن فهم العالم بصفته عالماً، وبصفته كوناً، في المعيار الذي يتكشف فيه كعالم مقدس.

كل عالم هو من صنع الآلهة، لأنه كان كذلك سواء أخلق مباشرة من قبل الآلهة، أو كرس واذن «كوّن» من قبل البشر بتحيين العمل النموذجي للخلق طقوسياً. وبعبارات اخرى، لا يستطيع الانسان المتدين العيش الا في عالم مقدس، لأن مثل هذا العالم وحده يساهم في التكوين ويوجد واقعياً. وتعبر هذه الحتمية الدينية عن عطش انطولوجي لا تنقع غلته. فالانسان المتدين متعطش للكينونة. والرعب أمام «العماء» الذي يحيط بعالمه المسكون يناسب رعبه تجاه الفناء. والفضاء المجهول الذي يمتد ما وراء «عالمه». فضاء غير مكوّن لأنه غير مكرس، وهو مجرد، امتداد لا شكل له حيث ان أي توجه لم يطرح بعد، وأية بنية لم تستخلص بعد، هذا الفراغ الدنيوي يمثل بالنسبة للانسان المتدين اللاتكون المطلق. واذا، (بسوء طالع) تاه فيه، فإنه يشعر بنفسه مفرغاً من جوهره، وكما لو انه ذاب في العماء وانتهى للفناء.

هذا العطش الانطولوجي يظهر باشكال مختلفة، واكثر ما يظهر في الحالة الخاصة للمكان المقدس، وتلك هي ارادة الانسان المتدين لأن يقيم في قلب الواقع، وفي مركز العالم: هنالك حيث بدأ الكون وجوده وامتد صوب الآفاق الاربعة، وهنالك حيث توجد ايضاً الامكانية للتواصل مع الآلهة، وبكلمة واحدة، هنالك حيث يكون اكثر قرباً من الآلهة. لقد رأينا ان رمزية مركز العالم «لا تعلم» عن البلدان والمدن والمعابد والقصور فحسب، وانما ايضاً عن أصغر مسكن بشري تواضعاً، وخيمة الصياد المتجول، ويورت الرعاة، وبيوت المزارعين المستقرين.

وباختصار، كل انسان متدين يقيم نفسه في آن واحد في مركز العالم ونبع الحقيقة، المطلقة نفسها، وبالقرب تماماً من «الفتحة» التي تضمن لها الاتصال بالسماوات.

ولكن وبما أنه أقام نفسه في جهة ما، وسكن حيزاً، واعاد النشكونية، فهو قد

احتذى حذو عمل الآلهة، فكل قرار وجودي بالنسبة للانسان المتدين بأن «يقيم» في المكان، يشكل قراراً «دينياً». وباضطلاعه بمسؤوليته «خُلق» العالم الذي اختاره لسكناه، لا يضفي الصفة الكونية على المتاهة فحسب، وانما يقدس ايضاً عالمه الصغير بجعله مماثلاً لعالم الآلهة. إن الحنين العميق للانسان المتدين هو ان يسكن «عالماً الهياً»، وان يحصل على مسكن مماثل «المسكن الآلهة». ذلك هو ما جرى تصوره في المعابد والمزارات. وباختصار، فإن هذا الحنين الديني يعبر عن الرغبة بالعيش في كوزموس طاهر ومقدس كما كان في البداية، عندما خرج من بين يدي الخالق.

تلك هي تجربة الزمن المقدس التي ستسمح للانسان المتدين بايجاده للكوزموس دورياً كما كان من حيث المبدأ في الفترة الاسطورية للخلق.

الفصل الثاني

الزمن المقدس والاساطير

مدة دنيوية وزمن مقدس

ليس الزمان، بالنسبة للانسان المتدين، اكثر من المكان تجانساً واستمراراً. فتوجد فترات الزمن المقدس، زمن الاعياد (في اكثريتها اعياد دورية)! ويوجد من جهة أخرى، الزمن الدنيوي، والمدة الموقتة العادية التي تسجل فيها الاعمال المجردة عن الدلالة الدينية. وبين هذين النوعين من الزمن يوجد، كما هو مفهوم، حل من الاستمرارية! ولكن الانسان المتدين يستطيع بواسطة الشعائر «المرور» بدون خطر من المدة الوقتية العادية إلى الزمن المقدس.

ويصدمنا بدئياً فارق جوهري بين هاتين الصفتين للزمن: الزمن المقدس هو بطبيعته ذاتها قابل للانعكاس، في المعنى المعتبر فيه زمناً اسطورياً بدئياً وغدا حاضراً. فكل عيد ديني، وكل وقت طقوسي يتكون من اعادة تحيين حادث مقدس حاصل في ماض اسطوري «في البدء». والمساهمة دينياً في عيد تقتضي الخروج من الفترة الزمنية «العادية» لاعادة ادخال الزمن الاسطوري المعاد التحيين بالعيد ذاته. ان الزمن المقدس هو ممكن الاستعادة اذن إلى ما لا نهاية ويمكن تكراره إلى ما لا نهاية. ومن وجهة نظر أخرى، يمكن القول عنه انه «لاينساب» ولا يشكل «فترة» غير قابلة للانعكاس. انه زمن انطولوجي بامتياز، مساو لذاته دوماً، لا يتغير ولا يستنفد. ولكل عيد دوري يوجد الزمن المقدس ذاته الذي كان ظهر في عيد

السنة السابقة أو في العيد الذي مر عليه قرن من الزمن. انه الزمن المقدس المخلوق والمكرسة قداسته باشارة الالهة التي اعادت تحيينه فعلاً بالعيد. وبعبارات أخرى، يوجد في العيد الظهور الأول للزمن المقدس كما انشيء اصلاً وفي بداية الزمن Aborigi No, in illo Tempore ولأن هذا الزمن المقدس الذي يجري فيه العيد لم يوجد قبل الاشارات ا لالهية المعادة ذكراها به. وبخلق الوقائع المتنوعة التي تشكل عالم اليوم أنشأت الآلهة كذلك الزمن المقدس، ذلك لأنه الزمن المعاصر لخلق كان بالضرورة مقدساً بالوجود والنشاط الالهي.

وهكذا يعيش الانسان المتدين في نوعين من الزمن، حيث ان اكثرهما أهمية وهو الزمن المقدس، يمثل تحت المظهر المتناقض لزمن دنيوي، قابل للانعكاس وقابل للاعادة. ولنوع من حاضر ازلي اسطوري يحتفل به دورياً بواسطة الطقوس. وهذا السلوك تجاه الزمن يكفي لتمييز الانسان المتدين عن الانسان غير المتدين: فالأول يرفض ان يعيش فقط في ما يدعى بمصطلحاته الحديثة «الحاضر التاريخي»، ان يجهد نفسه كي يضم للزمن المقدس، الذي هو في بعض الاعتبارات، يمكن ان يتشبه «بالازلية».

وسيكون من الصعب جداً التحديد بدقة وبقليل من الكلمات ماهية الزمن بالنسبة للانسان غير المتدين في المجتمعات الحديثة. ولا نود الكلام عن الفلسفات الحديثة للزمن، ولا عن المفاهيم التي يستعملها العلم المعاصر بالنسبة لبحوثه الخاصة. وليست غايتنا مقارنة منظومات أو فلسفات، وانما تصرفات وجودية. وعليه، إن ما يمكن ملاحظته نسبياً لرجل غير متدين، هو أنه يعرف أيضاً بعض عدم الاستمرار، (أو عدم التماسك، أو الانقطاع) وتنافر الزمن، وبالنسبة له ايضاً يوجد، اضافة إلى الزمن الرتيب للعمل، ازمنة للمتع والاستعراضات، «زمن العيد». هو ايضاً يعيش تبعاً لايقاعات زمنية متنوعة ويعرف ازمنة ذات توتر متنوعة أو متغيرة: عندما يصغي إلى موسيقاه المفضلة، أو المحببة، أو ينتظر أو يصادف الشخص المحبوب، انه يختبر بوضوح ايقاعاً زمنياً آخر خلاف ما لو كان يعمل أو يسأم.

أمـا بالنسبـة للانســان المتدين، فيوجد فارق جوهري: هذا الاخير يعرف فترات «مقدسة» لا تسهم بالفترة الزمنية التي تسبقها والتي تتبعها، والتي هي من بنية اخرى و«أصل» آخر لأن هذا هو زمن بدئي، قدس من قبل ا لآلهة وهو قابل ليصبح حاضراً بالعيد. فبالنسبة لانسان غير متدين، لا يمكن ادراك هذه الصفة الغير ـ بشرية للزمن الطقوسي وبالنسبة للانسان الغير متدين، لا يمكن للزمن ان يمثل، ولا ان ينقطع، ولا ان يكون «سراً»: انه يشكل اعمق بعد وجودي للانسان انه موصول بوجوده الخاص، اذن، له بداية ونهاية، هي الموت، وانعدام الوجود، ومهما كانت تعددية الايقاعات الزمنية التي يحس بها وتوتراتها المختلفة، يعرف الانسان غير المتدين ان هذا يتعلق دائماً بتجربة انسانية لا يمكن ان يتدخل فيها اي وجود الهي.

وعلى العكس من هذا بالنسبـة، للانســان المتـدين، اذ ان الفترة الزمنية الدنيوية قابلة لتكون دورياً «متوقفة» بالادماج، بواسطة الطقوس، لزمن مقدس، غير تاريخي (بمعنى انـه لا ينتمي فيه لحـاضر تاريخي) وكما ان كنيسة تشكل انقـطاع مستوى في المكان الدنيوي في مدينة حديثة، فإن الخدمة الدينية التي تجري ضمنها تميز انقطاعاً في الفترة الزمنية الدنيوية: ليس الزمن التاريخي الراهن هو الحاضر ابداً، والزمن المعاش مثلاً في الشوارع والمنازل المجاورة، وانما هو الزمن الذي جرى فيه الوجود التاريخي ليسوع المسيح، الزمن المقدس بالبشارة بآلامه، وبموته قيامته. ولنؤكد على كل حال ان هذا المثال لا يوضح كل الفارق الـذي يوجد بين الزمن الدنيوي والزمن المقدس! وبالنسبة لديانات اخرى، فإن المسيحية جددت في ا لواقـع التجـربة والمفهوم للزمن الطقوسي بتأكيدها على تاريخية شخصية المسيح. وبالنسبة للمؤمن يتطور الطقس في زمن تاريخي تقدس بتجسيد ابن الله. ان الـزمن المقدس المعاد تحيينه دورياً في الديانات الما قبل المسيحية (خـاصة في الديانات القديمة)، هو زمن اسطوري وبدئي، غير قابل للمطابقة مع الماضي التاريخي، زمن أصولي بمعنى أنه سال «فجأة» لم يسبق زمن آخر، لأن أي زمن لا يستطيع الوجود قبل ظهور الواقع الذي روته الاسطورة.

ان هذا المفهوم القديم للزمن الاسطوري هو الذي يعنينا هنا قبل كل شيء. وسنرى فيما سيلي الفوارق بين اليهودية والمسيحية.

معبد ـ زمن

لنبدأ ببعض الوقائع التي لها ميزة الكشف عن كثير من سلوك الانسان المتدين تجاه الزمن. هنالك ملاحظة أولية لها أهميتها: في عدد من لغات أهل البلاد الاصليين في اميركا الشمالية، تستعمل عبارة «عالم» = (كَون) على السواء بمعنى السنة. فيقول اليوكوت Yokut : «مرَّ العالم» لكي يعبروا عن «انقضاء عام». وبالنسبة لليوكي yuki يستدل على «السنة» بعبارات «أرض» أو «عالم». انهم يقولون مثل اليوكوت «مرت الأرض» عندما يكون قد انقضى عام. فمفردات اللغة تكشف التضامن الديني بين العالم والزمن الكوني. فالكون مفهوم كوحدة حية ولدت وتتطور وتنطفي آخر يوم من السنة، لكي تولد من جديد في العام الجديد. وسنرى ان هذه العودة للولادة هي ولادة، وان الكون يعاود الولادة كل سنة لأنه في كل سنة جديدة يبدأ التكامل الزمكاني.

إن التضامن الكوني ـ الزمني هو من طبيعة دينية. فالكوزموس يمكن مقارنته بالزمن الكوني («السنة»)، لأن الأول كالآخر هما حقائق مقدسة وابداعات إلهية. ولدى بعض شعوب اميركا الشمالية كشف هذا التضامن الكوني ـ الزمني بالبنية نفسها للانشاءات المقدسة. فبما ان الزمن يمثل صورة العالم، فإنه يناسب ايضاً رمزية وقتية. وهذا ما يلاحظ مثلاً، عند الالفوتكين والسيكوس. فكوخهم المقدس الذي سبق ان رأيناه يمثل العالم، ويرمز في الوقت ذاته للسنة، مدركة كشوط عبر الاتجاهات الاربعة الرئيسية المشار اليها بالنوافذ الأربعة والابواب الاربعة للكوخ المقدس. ويقول الداكوتا: «السنة هي دائرة حول العالم أي حول كوخهم المقدس الذي هو صورة كونية».

وفي الهند نجد ايضاً مثلاً اكثر وضوحاً. فقد رأينا ان اقامة مذبح يعادل اعادة

أو تكـرار النشكـونية. وعلى ذلـك، تضيف النصوص بأن «مذبح النار هو السنة ويفسرون في هذا المعنى رمزيته الزمنية: الـ٣٦٠ قرميدة للسور تناسب «٣٦٠ نهار [كاتا باتا براهمانا ١٠، ٥، ٤-١٠ الخ]، وبعبارات اخرى، في كل انشاء لمذبح نار، لا يعاد صنع العالم فحسب وانما «تشيد السنة»، ويعاد تجديد الزمن بخلقه من جديد. ومن جهـة أخـرى، فإن السنـة هي ممثلة ببراجاباتي الاله الكوني، وبالنتيجة، مع كل مذبح جديد يعاد احياء براجاباتي، أي تدعم قداسة العالم. وليس المقصود الزمن الدنيوي والفترة الزمنية البسيطة، وانما تقديس الزمن الكوني وما يتبع باقامة مذبح للنار، انما هو تقديس العالم، اذن ادماجه في زمن مقدس.

ونجد رمزية زمنية مشابهة مدخلة في الرمزية الكوزمولوجية لمعبد اورشليم، فحسب فلافيوس جوزيف [آنيت - اليهـودية ٣-٧-٧]، ان الاثني عشر رغيفاً من الخبز التي وجدت على الطاولة كانت تعني الاثني عشر شهراً من السنة والشمعدان ذي السبعين فرعاً كان يمثل الدرجات العشر (أي التقسيم البروجي للاجرام السبعة في دزينات) فالمعبد كان صورة كونية: موجود في «مركز العالم» في اورشليم وقد قدس لا الكون برمته فحسب، وانما ايضاً «الحياة» الكونية اي الزمن.

وتلك هي ميزة هرمان اوسينر لأنه كان أول من فسر القرابة الاشتقاقية بين معبد Templum وزمن Tempus ويشرح هذين المصطلحين بمفهوم التقاطع (« Kreuzong, Schneidung »)، وهنـالـك بحـوث متـأخـرة اكدت ايضاً على هذا الاكتشاف: «معبد يدل على مظهر مكاني وزمن مظهر وقتي لحركة الأفق في المكان وفي الزمان».

إن المدلول العميق لكل هذه الوقائع يبدو انه الآتي: بالنسبة للانسان المتدين بثقافات قديمة يتجـدد العالم سنوياً، وبعبارات اخرى، يلاقي «القداسة» الاصلية كل سنة جديدة، والتي كانت تعود له عندما خرج من تحت يدي الخالق. ان هذه الـرمـزية مشـار إليها بوضوح في البنية الهندسية التكوينية للمزارات أو المعابد. لأن المعبـد هو في آن واحد المكان المقدس بامتياز وصورة العالم، انه يقدس الكون برمته ويقدس الحياة الكونية كذلك. وعليه فإن هذه الحياة الكونية كانت

متخيلة تحت شكل مدار دائري. وقد توحدت مع السنة، وكانت السنة دائرة مغلقة: وكان له بداية ونهاية، ولكن كان لها ايضاً خاصية يمكن لها ان تعاود الولادة تحت شكل السنة الجديدة، مع كل عام جديد، زمناً «جديداً ونقياً» «مقدساً» لأنه لم يستعمل بعد ـ وقد جاء للوجود.

ولكن الزمن عاود ولادته، وعاود بدايته لأن العالم كان يخلق من جديد في كل عام جديد. ولقد شاهدنا، في الفصل السابق، الأهمية المعتبرة لأسطورة نشكونية بصفتها نموذجاً مثالياً لكل نوع من خلق وانشاء. ويضاف إلى ذلك بأن النشكونية تتطلب كذلك خلق الزمن. واكثر من هذا ايضاً: كما ان النشكونية هي المثال النموذجي لكل «خلق»، فإن الزمن الكوني الذي جعلته النشكونية ينساب هو النموذج المثالي لكل الأزمنة الاخرى، أي الازمنة المميزة لمختلف اصناف الوجود. وللتوضيح نقول: بالنسبة للانسان المتدين في الثقافات القديمة، كل خلق، وكل وجود يبدأ في الزمان: قبل أن لا يوجد الشيء، فإن زمنه لا يمكن له أن يوجد. وقبل أن لا يأتي الكون للوجود، لم يكن له فيه زمن كوني. قبل ان يكون هذا الصنف من النبات قد خلق، فإن الزمن الذي انبته الآن، ليحمل الثمار ويتلف، لم يكن موجوداً. ولهذا فإن كل خلق متخيل كما لو كان موجوداً منذ بدء الزمن، من المبدأ. الزمن ينساب مع أول ظهور صنف جديد من الموجودات، ولهذا تلعب الاسطورة دوراً مميزاً: كما سنظهره فيما بعد، فإن الاسطورة هي التي تكشف كيف أتت حقيقته إلى الوجود.

التكرار السنوي للنشكونية:

إن الاسطورة النشكونية هي التي تروي كيف أتى الكوزموس إلى الوجود. ففي بابل اثناء حفلة اكيتو Akitu ، التي كانت تجري في الأيام الاخيرة من السنة والأيام الاولى من السنة الجديدة، كانت «قصيدة الخلق» الاينوما ايلتش تتلى، رسمياً وبالتلاوة الطقوسية كان يعاد تحيين المعركة بين مردوك والغول البحري

تيامات التي حصلت منذ الأصل، والتي وضعت نهاية العماء بالانتصار النهائي للاله. فخلق مردوك ألكون من الجسم الممزق لتيامات وخلق الانسان من دم الشيطان كينجو Kingu الحليف الرئيسي لتيامات. أما ان هذه الذكرى للخلق كانت اعادة تحيين بفاعلية للعمل النشكوني، فدليله قائم في العديد من الطقوس كما في العبارات التي كانت تقال خلال الحفلة.

وفي الواقع، إن المعركة بين تيامات ومردوك كانت مومى إليها بصراع بين مجموعتين من الممثلين، صراع احتفالي يوجد ايضاً لدى الحثيين، ودائماً في نطاق سيناريو مأساوي للعام الجديد، لدى المصريين وفي رأس شمرا. . الخ وكانت المعركة بين مجموعتين من المحتلين تكرر المرور من العماء إلى الكون وكانت تحين النشكونية. فالحادث الاسطوري كان يصبح حاضراً. وكان الفاعل يهتف «ألا يمكن الاستمرار بقهر تيامات واختصار أيامه. وكانت المعركة، وكان النصر والخلق تحصل جميعها في هذه الفترة ذاتها في الحال.

وبما أن العام الجديد هو اعادة تحيين للنشكونية، فإنه يقتضي استعادة الزمن لبدايته، أي بعث الزمن البدئي، الزمن «النقي»، ذلك الذي كان يوجد في فترة الخلق. ولهذا السبب، وبمناسبة العام الجديد، تجري «التطهيرات» لطرد الذنوب، والشياطين أو ببساطة كبش المحرقة. لانه لا يتعلق بالانقطاع الفعال لفترة زمنية وبداية فترة اخرى فحسب (كما يتصور، مثلاً، انسان عصري)، وانما ايضاً الغاء السنة الفائتة والزمن النقي. وذلك هو، من جهة أخرى، معنى التطهيرات الطقوسية: احراق، والغاء الذنوب واخطاء الفرد والجماعة في مجملها وليس مجرد «تطهير» بسيط.

ان النيروز ـ العام الفارسي الجديد ـ يحيي الذكرى اليوم الذي حصل فيه خلق العالم والانسان، انه يوم النيروز الذي كان انجزه «تجديد الخلق» كما كان عبر عنه المؤرخ العربي البيروني. فكان الملك يعلن: «ها هو يوم جديد لشهر جديد ولسنة جديدة: يجب اعادة تجديد ما استعمله الزمن». الزمن كان استعمل أو استهلك الكائن البشري. والمجتمع والكوزموس، وهذا الزمن المخرّب، الزمن

الـدنيوي، والمـدة بمعنى الكلمـة يجب الغـاؤها، من أجل اعادة تكامل الفترة الاسطورية حيث كان العالم قد أتى للوجود، غارقاً في زمن «نقي» «قوي» ومقدس. ان الغاء الزمن الدنيوي المستنفذ كان يحصل بواسطة طقوس تدل على نوع من «نهاية العالم». فاطفاء النيران، وعودة ارواح الموتى، الاضطراب الاجتماعي من نوع السـاتـورنالات (اعياد فاحشة عند الرومان)، والاباحة الجنسية، والتهتكات الخ... كانت ترمز لانكفاء الكون في العماء. وكان العالـم في آخر يوم من السنة يذيب نفسه في المياه البدئية. وكان الغول البحري تيامات ورمز الظلمات، واللا شكل وانعدام الظهور. يعاود الحياة ويصبح مهدداً. وكان العالم الذي وجد خلال سنـة كاملة يزول حقيقـة. ولأن تيامـات كان يجـدد هناك، فإن الكوزموس كان يلغى، وكان ماردوك مجبراً على خلقه ايضاً مرة أخرى بعد ان قهر تيامات من جديد.

إن دلالة هذا الانكفاء الدوري للعالم في نوعية نموذجية عمائية كان التالي: كل «الذنوب» للسنة، وكل ما لطخه واستهلكه الزمن، كان ينعدم بالمعنى المـادي للعبـارة، وكان الانسان ايضاً، بالمساهمة رمزياً بالانعدام وباعادة خلق العـالم، يخلق من جديد، فكـان يخلق لأنه بدأ وجوداً جديداً. فمع كل بداية لسنة جديدة، كان الانسان يشعر بنفسه انه اكثر حرية واكثر طهراً، لأنه انعتق من حمل اخطائه وذنوبه. لقد أعاد احياء الزمن الاسطوري للخلق، اذن زمناً مقدساً قوياً»، ومقدساً لأنه مُثل بحضور الآلهة، و«قوياً» لان هذا هو الزمن النظيف والمخصص للخلق الأكثر عظمة بما لم يسبق ان انجز مثله: ذلك هو خلق العالم. فرمزياً، كان الانسان يصبح معاصراً للنشكونية، وكان يحضر خلق العالم. وفي الشرق الاوسط القـديم كان يساهم حتى بفاعلية في هذا الخلق (ر. المجموعتين المتعارضتين ممثلتين للاله والغول البحري).

ومن السهل ادراك لماذا أن ذكرى هذا الزمن المحترم جداً تلازم الانسان المتدين، ولماذا كان يجهد نفسه دورياً لينا له، وكانت الآلهة تظهر اوج قوتها. إن النشكـونية هي المـظهـر الالهي الأسمى، وهي الـدليل والاشارة المثالية للقوة.

وللوفـرة والابـداع. الانسـان المتـدين متعـطش للحقيقـة، وبكل وسائل يجهد للاستقرار في نبع الحقيقة البدئية، عندما كان العالم في حالة ولادة.

بعث بالرجوع للزمن الاصلي

إن كل هذا يستحق تطوراً، بيد انه بالنسبة للفترة الراهنة يجب ان يلفت انتباهنا عنصران: ١) بالتكرار السنوي للنشكونية، كان الزمن يتجدد، وكان بصفته زمناً مقدساً يعاود بدايته، لأنه كان يتطابق مع بداية الزمن حيث كان العالم قد أتى للوجـود لاول مرة ٢) وبـالمسـاهمـة طقوسياً «بنهاية العالم» و«باعادة خلقه» كان الانسان يصبح معاصراً لبداية الزمن، اذن كان يولد من جديد، وكان يعاود بداية وجوده مع الحفاظ على قوى حيوية لم تمس كما كانت في فترة ولادته.

إن هذه الوقائع هامة جداً: فهي تكشف سر السلوك للانسان المتدين تجاه الزمن. فبما ان الزمن المقدس والقوي هو الزممن الاصل، واللحظة العجيبة حيث كانت حقيقـة قد خلقت فيها، والتي ظهرت لأول مرة بامتلاء، فسيجدد الانسان نفسـه ليستعيد دورياً هذا الزمن الأصلي. وهذا التحيين الطقوسي مجدداً للزمن الأول ولأول تجلي لحقيقة هو في اساس كل التقاويم المقدسة: فالعيد ليس «احياء لذكرى» حادث اسطوري (اذن ديني) وانما هو اعادة تحيين له.

إن زمن الأصل بامتياز هو زمن النشكونية، اللحظة التي ظهرت فيها اوسع حقيقة للعالم. ولهذا السبب، وكما. رأينا في الفصل السابق، تستخدم النشكونية كنموذج مثالي لكل الازمنة المقدسة: اذ لو كـان الزمن المقدس هو الزمن الذي ظهرت فيه الالهة وخلقت،فمن الواضح ان الظهور الالهي الاكمل والخلق الاعظم انما هو خلق العالم.

فالانسان المتدين يعاود اذن تحيين النشكونية ليس فحسب في كل المرات التي «يخلق» فيهـا شيئـاً («عـالمه لذاته» ـ الاقليم المسكون ـ أو مدينة أو بيتاً) الخ . . . وانما ايضاً عندما يريد ضمان حكم سعيد لملك أو حاكم جديد، أو عندما

يتوجب عليه انقاذ المحاصيل، وربما نصادف في بولونيزيا أوسع تطبيق للاسطورة النشكـونية . فالكلمات التي كان ايو Io تلفظ بها في بداية الزمن من أجل خلق العالم، غدت العبارات الطقوسية. ويرددها الناس في العديد من المناسبات: من اجل تخصيب رحم عاقر، ومن أجل الشفاء (مرض الأجسام كذلك مرض النفوس والارواح) ومن أجل الاعداد للحرب، ولكن ايضاً في ساعة الموت أو من اجل اثارة الالهام الشعري.

إن الاسـطورة النشكونية تستخدم هكذا من قبل البولينزين كنموذج للنمط البدئي «لبداية العالم» فيصبح معاصراً للنشكونية. وبالنسبة له ان المقصود بالعودة لزمن الاصول بهدف معالجة، هو بداية الوجود مرة جديدة والولادة مجدداً (رمزياً). ويبدو المفهوم المضمر لهذه الطقوس من اجل الشفاء كما يلي: إن الحياة لا يمكن لها ان تصلح، وانما يعاد خلقها فقط بالتكرار الرمزي للنشكونية، لأن النشكونية هي النموذج المثالي لكل خلق.

ويفهم اذن وبشكـل افضـل الوظيفة التجديدية لعودة زمن الأصل، عندما نتفحص عن قرب أكثر المعالجة القديمة، كما هو، مثلاً، معالجة الناكهي Des Nak-Hi وهو شعب تيبيتي - برماني يعيش في الصين - الشمالية الغربية (مقاطعة يونان)، فيتكون طقس الشفاء بكل معنى الكلمة بالتلاوة الرسمية لاسطورة خلق العـالم، متبوعة باساطير أصل الأمراض (المثارة بغضب الافاعي) وظهور شامان مداوٍ يحمل للبشر الوصفات الضرورية. وتثير كل الطقوس تقريباً، البداية والزمن الاسـطوري حيث لم يكن العـالم قد وجد بعد: «في البدء، في الزمن، حيث السماوات، والقمر والنجوم والكواكب والأرض لم تكن قد ظهرت بعد، حينئذ حيث لم يكن قد ظهر شيء بعد الخ . . » تبعت النشكونية، وظهور الأفاعي: «في الوقت الذي ظهرت فيه السماء، والشمس والقمر والنجوم والكواكب والارض انتشرت، وعندما ظهرت الجبال والوديان والاشجار والصخور، في هذه الفترة ظهر الناجاس Les Nagas والتماسيح، الخ». ثم تروي ايضاً ولادة أول مداوٍ وظهور العلاجات. ويضاف: «يجب رواية اصل الدواء، الا اذا لم يمكن التحدث عنه».

وما يهم الاشارة هنا علاقة هذه الاغاني السحرية بالغاية الطبية، وهي ان اسطورة الاصل للادوية مجسدة دائماً بالاسطورة النشكونية. ففي العلاجات البدائية والتقليدية، لا يصبح الدواء فعالاً إلا عندما يعاد التذكير طقوسياً بأصله امام المريض. ان عدداً كبيراً من التعزيمات في الشرق الاوسط واوروبا تتضمن تاريخ المرض او الشيطان الذي أثاره، أو أن قديساً نجح في السيطرة على الألم، ان الفاعلية العلاجية للتعزيم تستقر في واقع انه، بالتلفظ به طقوسياً، يعاود تحيين الزمن الاسطوري «للاصل»، كذلك أصل العالم وأصل المرض وعلاجه.

الزمن «العيدي» وبنية الأعياد

إن زمن الأصل لواقع، أي الزمن المؤسس بظهوره الأول، له قيمة ووظيفة مثالية، ولهذا السبب فإن الانسان يجهد نفسه لاعادة تحيينه دورياً بالطقوس المخصصة. ولكن «المظهر الاول» لواقع يعادل خلقه من قبل الكائنات الالهية أو نصف ـ الالهية: فاستعادة زمن الأصل يقتضي، بالنتيجة، التكرار الطقوسي للعمل الخلاق للآلهة. واعادة التحيين الدوري للاعمال الخالقة المنجزة من قبل الكائنات الالهية في الزمن الاول تشكل التقويم المقدس، وجملة الاعياد. فالعيد يجري دوماً في الزمن الاصلي. وهذا فعلاً اعادة تكامل لهذا الزمن الاصلي والمقدس الذي يخالف السلوك البشري اثناء العيد لما كان قبلاً او بعداً. وفي كثير من الحالات، يستسلم اثناء العيد لذات الأعمال مما هي في الفترات الغير معيَّد فيها، ولكن الانسان المتدين يعتقد أنه يعيش عندئذ في زمن آخر، وأنه نجح في استعادة الزمن البدئي الاسطوري.

طيلة الحفلات الطوطمية السنوية من نوع انتيشيوما Intichiuma يعيد الاستراليون الآرونتا خط السير المتبع من قبل الجد الاسطوري للقبيلة في عصر الالتشيرينجا (لغوياً «زمن الحلم»). فهم يقفون فيما لا يعد من الامكنة حيث كان وقف الجد ويرددون الاشارات ذاتها التي فعلها في الزمن الاول. واثناء الحفلة كلها

يصومون، ولا يحملون سلاحاً ويحترسون من كل تماس مع نسائهم، أو مع اعضاء القبائل الاخرى. فهم بكليتهم مستغرقون في «زمن الحلم».

والاعياد المحتفل بها سنوياً في الجزيرة البولينزية لـ تيكوبيا تستنسخ «أعمال الآلهة» الاعمال «التي صنع بها الآلهة، في الازمنة الاسطورية، العالم كما هو عليه الآن. والـزمن العيدي الـذي يعـاش فيه اثناء الحفلات مميز ببعض المحرمات (تابو): كثير من الضجة، ومن الالعاب، والرقص. والمرور من الزمن الدنيوي إلى الـزمن المقـدس مشـار اليه بالكسر الطقوسي لقطعة من الخشب إلى قطعتين. وليست الحفـلات المتعـددة التي تشكل الاعياد الدورية سوى تكرار للاشارات المثالية للآلهة وهي لا تتميز وحسب الظاهر، عن النشاطات العادية:

وهي تتعلق باصـلاحات طقوسية للقوارب، طقوس مناسبة لثقافة النباتات الغذائية (يام، تارو، الخ) واصلاح المعابد. غير ان كل هذه انشاطات الاحتفالية، تختلف في الواقع عن الاعمال ذاتها المنفذة في الزمن العادي بواقعة، انها لا تحمل سوى على بعض الموضوعات التي تشكل نوعاً ما النماذج لاصنافها المتعلقة بها، ولان الحفـلات تجـري ايضـاً في جو مفعم بالقداسة، وفي الواقع، ان السكان الاصليين لديهم شعور باعادة أعمال الالهة النموذجية في تفصيلاتها اللا نهائية كما نفذت في بداية الزمن.

وهكذا يصبح الانسان المتدين، دورياً، معاصراً للآلهة، في المقياس الذي يعيد فيه تحيين الزمن البدئي الذي اكتملت فيه الأعمال الالهية. وعلى مستوى الحضارات «البدائية»، كل ما صنعه الانسان لنوعه عبر الانسانية ، وحتى خارج زمن «العيد» يحتذي حذو حركات النماذج المثالية المثبتة من قبل الآلهة والاجداد الاسطوريين.

غير أن هذا الاحتذاء يخاطر لأن يكون مشوهاً أو حتى منسياً. ان عادات التحيين الـدورية للحركات الالهية، والاعياد الدينية، هي لاعادة تلقين الانسان قداسة النماذج. فالاصلاح الطقوسي للقوارب أو الزراعة الطقوسية لليام Yam لا تضمان ابداً للعمليات المماثلة المنجزة خارج الفترات المقدسة. إنها اكثر دقة،

واكثر قرباً من النماذج الالهية من جهة وهي طقوسية من جهة أخرى: هدفها ديني. ويعاد احتفالياً اصلاح قارب ليس لوجود حاجة به لأن يصلح، ولكن لأن الآلهة، في العصر الاسطوري، كشفت للبشر كيف تصلح القوارب. وهذا لا يتعلق بعملية تجريبية، وانما بعمل ديني، وبتقليد الاله، وليس موضوع المادة للاصلاح واحداً من موضوعات نموذجية اسطورية متعددة تكون صنف «القوارب»، وانما هو نموذج «اسطوري»: القارب ذاته الذي صنعته الالهة في «بداية الزمن». وبالنتيجة، فإن الزمن الذي ينجز فيه الاصلاح الطقوسي للقوارب يعاود ضم الزمن البدئي. فهو الزمن نفسه الذي عملت فيه الالهة.

بالتأكيد، ان كل انواع الاعياد الدورية لا يمكن ردها للمثال الذي عرضناه. ولكن ليست مورفولوجيا العيد التي تهمنا، وانما البنية للزمن المقدس المحين في الاعياد. وعليه يمكن القول عن الزمن المقدس انه دائماً هو نفسه، الذي «يتبع الأزليات».

ومهما كانت العقدة لعيد ديني، فهو يتعلق دائماً بحادث مقدس له أصله السابق والذي أعيد حاضراً طقوسياً. فالمساهمون يصبحون معاصرين للحادث الاسطوري وبعبارات اخرى «يخرجون من زمانهم التاريخي - أي من زمان مكون بجملة احداث دنيوية شخصية وعبر شخصية ويعانقون الزمن البدئي، الذي هو دائماً نفسه، وينتمي للازلية، إن الانسان المتدين ينطلق دورياً في الزمن الاسطوري والمقدس، ويجد زمن الاصل، ذلك الذي «لا يسيل» لأنه يساهم بالفترة الزمنية الدنيوية، وهو مكون بحاضر أبدي يمكن استعادته إلى ما لا نهاية.

إن الانسان المتدين يشعر بالحاجة لأن يغرق دورياً في الزمن المقدس الغير قابل للتدمير. وبالنسبة له، إن هذا الزمن المقدس هو الذي يجعل الزمن الآخر العادي ممكناً والفترة التي يجري فيها كل وجود بشري. وهذا الحاجز الأزلي للحدث الاسطوري هو الذي يجعل الفترة الدنيوية للاحداث التاريخية ممكنة. ولاعطاء مثال على ذلك نشير إلى: أن الزواج المختلط الالهي، هو الذي حصل في بدء الزمن وهو الذي جعل القران الجنسي البشري ممكنا. فالقران بين الرب والربة

يحصل في فترة لا زمنية في حاضر أزلي : والقرانات الجنسية بين البشر، عندما لا تكـون طقـوسية، تجـري في المـدة، وفي الـزمن الـدنيوي. والزمن المقدس، الاسـطوري، يؤسس ايضـاً الـزمن الـوجودي والتاريخي، لأنه نموذجه المثالي. واجمالاً، فبفضل الكائنات الالهية أو نصف الالهية أتى كل شيء للوجود. و«اصل» الحقـائق والحياة ديني. ويمكن جني واستهـلاك اليام عادة، لأنـه يجني دورياً ويستهلك بطريقة طقوسية، ويمكن اتمام هذه الطقوس لأن الآلهة كشفتها في بدء الزمن بخلق الانسان واليام، وبالكشف للبشر كيف يتوجب جني واستهلاك هذا النبات الغذائي.

في العيد يوجد البعد المقدس للحياة كاملاً، فتختبر القداسة للوجود البشري بصفتهـا خلقـاً الهيأ. وفي بقية الزمن نحن معرضون لنسيان ما هو جوهري : أما الوجود فليس «معطى» بما يسميه المحدثون «الطبيعة»، وانما هو خلق الآخرين، الآلهة او انصاف الالهة، وعلى العكس فإن الاعياد تعيد تجديد البعد المقدس للوجـود، وبـالتلقين كيف خلقت الآلهة أو الاجداد الأسطوريين الانسان وعلمته مختلف أنواع السلوك الاجتماعي والاعمال التطبيقية.

ويمكن ان يبدو من احدى وجهات النظر، ان هذا «الخروج» الدوري للزمن التاريخي، وبخاصة النتائج العائدة له بالنسبة للوجود الشامل للانسان المتدين، كرفض للحرية الخلاقة. وباختصار انه يتعلق برجوع ازلي للزمن الاول في ماض «اسطوري» ليس له شيء من التاريخي. ويمكن الاستنتاج بأن هذه التكرار الابدي للاشارات النموذجية المكشوفة من قبل الآلهة من الاصل تتعارض مع كل نشاط بشري وتشكل عفوية ابداعية. وقد تحققت هذه النتيجة في جزء منها وفي جزء فقط لأن الانسان المتدين حتى الأكثر بدائية «يرفض من حيث المبدأ «التقدير» : إنه يقبله ولكن بأن يضفي عليه اصلاً وبعداً الهياً. وفي المنظور الحديث، ان كل ما يبدو لنا مثيراً للتقدم (من أية طبيعة اجتماعية، ثقافية، تقنية الخ). بالنسبة الحالة مسبقة، كل هذا اضطلعت به مختلف المجتمعات البدائية، عبر تاريخها الطويل كما لو انها كشوفات الهية جديدة. وسندع هنا، جانباً هذا المظهر للمسألة. والمهم هنا، هو

معرفة المدلول الديني لهذا التكرار للاشارات الالهية. وعليه يبدو واضحاً لو ان الانسـان المتـدين يشعر بالحاجة لاستعادة انتاج إلى ما لا نهاية ذات الاشارات النموذجية، فان ذلك لكونه يستلهم ويجهد نفسه للعيش بالقرب القريب من آلهته.

الصيرورة دورياً معاصراً للالهة.

بدراستنا في السابق، الرمزية الكوزمولوجية للمدن، والمعابد، والمنازل، أظهرنا انها متضامنة مع فكرة «مركز العالم». والتجربة الدينية المطبقة في رمزية مركز تبدو أنها الآتية:

الانسان يرغب بالاقامة في مكان «مفتوح نحو الأعلى، وباتصال مع العالم الالهي. العيش بالقرب من «مركز العالم» يعادل بجملته، العيش باكثر قرب ممكن من الالهة.

وتكتشف الـرغبـة ذاتها بالتقرب من الالهة بتحليل مدلول الأعياد الدينية، فإعادة ملك الزمن المقدس للأصل، هو الصيرورة «معاصراً للآلهة»، اذن الحياة بحضورهم، حتى ولو ان هذا الحضور سري، وبهذا المعنى ليس مرئياً دوماً. ان القصدية التي حلت رموزها في تجربة المكان والزمان المقدسين تكشف الرغبة باعـادة تملك حالة بدئية: الحالة التي كانت الآلهة فيها وكان الاجداد الاسطوريون حاضـرين، وكـانـوا على أهبة خلق العالم أو تنظيمه، او كشف اسس الحضارة للبشـر، وهـذه «الحـالـة البـدئية» ليس من نوع تاريخي، انهـا حسب التسلسل التاريخي غير قابلة للحساب، انها تتعلق باسبقية اسطورية لزمن «الأصل»، ولما مر «في البدء» مبدئياً.

وعليه، «في البـدء» حصل هذا: الكائنات الالهية أو نصف الالهية كانت طورت نشاطتها على الارض. فالحنين «للأصول» هو اذن حنين ديني. فالانسان يرغب ايجاد الحضور الايجابي للآلهة، ويرغب كذلك العيش في العالم، الطري، الطاهر و«القوي» كما خرج من تحت يدي الخالق.

إن الحنين لكمال البدايات هو الذي يفسر في القسم الكبير منه العودة الدورية لبداية الزمن. وبعبارات مسيحية، يمكن القول انه يتعلق «بحنين للفردوس» مع انه على مستوى الثقافات البدائية، يختلف النص الديني والايديولوجي تماماً عما هو عليه في اليهودية ـ المسيحية. ولكن الزمن الاسطوري الذي نجهد لاعادة تحيينه دورياً هو زمن جرى تقديسه بالحضور الالهي، ويمكن القول ان الرغبة بالعيش في الحاضر الالهي وفي عالم كامل (لانه بالكاد قد ولد) يناسب الحنين لحالة فردوسية.

وكما لاحظنا آنفاً، فإن هذه الرغبة للانسان المتدين بالرجوع دورياً للوراء، وجهده لاعادة تملك تلك الحالة الاسطورية، تلك التي كانت في البدء، يمكن ان تظهر غير محتملة ومخزية في نظر شخص عصري. وان مثل هذا الحنين يقود حتمياً للتكرار المستمر لعدد محدود من الاشارات والتصرفات. وحتى نقطة ما يمكن القول بان الانسان المتدين وبخاصة انسان المجتمعات «البدائية» هو بامتياز انسان مشلول باسطورةالعود الابدي. ان عالماً نفسياً عصرياً سيكون معنياً بأن يكتشف في سلوك كهذا الضيق امام خطر التجدد ورفض تسلية المسؤولية لوجود رسمي وتاريخي والحنين لحالة «فردوسية» لأنه كجنين، لم ينفصل عن الطبيعة بما فيه الكفاية.

إن المسألة معقدة جداً ليمكن التصدي لها هنا، ومن جهة أخرى تجافي قصدنا هنا، لأنها تدخل مسألة التعارض بين الانسان العصري وما قبل العصري. ومع ذلك نشير إلى أنه سيكون من الخطأ الاعتقاد بأن الانسان المتدين في المجتمعات البدائية والقديمة يرفض تحمل مسؤولية وجود صحيح وأصيل. وعلى العكس، فقد رأينا وسنعود إلى ذلك، بأنه يضطلع بجرأة بمسؤوليات صخمة: على سبيل المثال مسؤولية المساعدة بخلق الكون. وبخلق عالمه الخاص، وبضمان حياة النباتات والحيوانات الخ. . . إلا أنه يتعلق بنوع آخر من المسؤولية غير تلك تبدو لنا انها وحدها الصحيحة والمقبولة. انه يتعلق بمسؤولية حول المخطط الكوني، وعلى خلاف المسؤوليات عن النظام الاخلاقي، والاجتماعي

والتـاريخي، المعـروفة وحدها للحضارات الحديثة. والانسان في منظور الوجود الدنيوي، لا يعترف بمسؤوليته الا نحو ذاته نحوا لمجتمع. فبالنسبة له لا يشكل العـالم كونـاً بمعنى الكلمـة. ووحدة حية مصاغة، انه بصراحة وبساطة، جملة المدخرات المادية والطاقات الفيزيقية للكوكب وان القلب الكبير للانسان العصري هو في أن لا يستنفذ بطيش المصادر الاقتصادية للكرة الارضية. غير ان «البدائي» يقع، وجودياً، دائماً في سياق كوني. ولا تهمل تجربته الشخصية لا أصولية ولا عمقاً، وانما، تعبر عن نفسها في لغة غير مألوفة لدينا، انها تبدو في نظر العصريين غير أصلية، أو انها طفولية.

ولنعـد مباشـرة لهـدفنـا: فلسنا مفوضين بتفسير العود الدوري في الزمن المقدس للاصل كرفض لعالم حقيقي وهروب في الحلم والخيال. وعلى العكس، هنا ايضاً يخرق الوسواس الانطولوجي هذه الخاصية الجوهرية لانسان المجتمعات البدائية والقديمة. لأنه، باختصار، برغبته اعادة امتلاك زمن الأول، يرغب ايضاً بمعاودة ايجاد حضور الآلهة الذي يعيد العالم القوي، الطازج والنقي، كما كان في بداية الزمن، وهو في الوقت ذاته تعطش للمقدس وحنين إلى الكائن، وعلى المستوى الوجودي، تترجم هذه التجربة باليقين بإمكانية معاودة البدء دورياً للحياة مع أعلى «الفرص المؤاتية». انه في الواقع، ليس رؤية متفائلة بالوجود فحسب، وانما ايضاً اذعان شامل للكائن. إن الانسان المتدين في كل تصرفاته يعلن انه لا يعتقد سوى بالكائن، وأن مساهمته بالكينونة مضمونة له بالكشف البدئي الذي هو حارسه.

إن مجموع الكشوفات البدئية مشكل بأساطيره

اسطورة = نموذج مثالي

تحكي الاسطورة تاريخاً مقدساً، أي حدثاً بدئياً حصل في بداية الزمن. بيد أن رواية تاريخ مقـدس تعـادل كشف اسطورة، لأن شخصيات الاسطورة ليست

كائنـات بشرية: إنها آلهة أو ابطال محضرة، ولهذا السبب فإن اشاراتهم تشكل اسراراً: لا يستطيع الانسان معرفتها إذا لم تكن قد كشفت له. فالاسطورة اذن هي التاريخ لما سبق حصوله في الزمن الاول، وقصة ما فعلته الآلهة أو الكائنات الالهية في بدء الزمن، «القول» اسطورة، هو اعلان لما جرى منذ الاصل. وما ان «تقال» مرة، أي تكشف، حتى تصبح الاسـطورة حقيقـة قاطعـة: إنها تؤسس الحقيقة المطلقة. «والأمر هكذا، لأنه هكذا قيل». يعلن اسكيمو النيستزيليك Eskirnos Nestsilik لتبـرير الأسـاس الصحيح لتـاريخهم المقدس ولتقاليدهم الدينية. ان الاسطورة تعلن عن ظهور «وضع» كوني جديد او حدث بدئي. انها اذن وبشكل دائم قصة «خلق»: فتروى كيف ان شيئاً انجز، وبدأ التكون. وعليه يظهر لماذا ان الاسطورة متضامنة مع الانطولوجيا: انها لا تتكلم الا عن الحقائق، عما حصل حقيقة، وعما ظهر بشكل تام.

ان المقصود بذلك بكل وضوح حقائق مقدسة، لأن المقدس هو الحقيقي بامتياز. إن أي شيء مما يعود لدائرة الدنيوي لم يساهم انطولوجياً بالاسطورة لا يملك نموذجاً مثالياً. وكما سنرى بعد قليل فإن العمل الزراعي هو طقس كشف من قبـل الآلهة أو من قبل الابطال المحضرين. كذلك يشكل عملاً في وقت واحد حقيقياً وذي مدلول.

ولنقـارن مع العمـل الزراعي في مجتمع نزعت عنه صفة القداسة: هنا، أصبح العمل دنيوياً، مبرراً بالربح الاقتصادي. فالأرض تفلح لاستثمارها، وبقصد الغـذاء والـربح فبتفـريغ العمـل الزراعي من الرمزية الدينية، يصبح بآن واحد «مكمداً» ومضنياً.

انه لا يكشف أي مدلول، ولا يوفر أية «نافذة» نحو الشمولي، نحو عالم الروح.

فأي اله، وأي بطل محضًر لم يكشف ابداً عملاً مدنساً. كل ما فعلته الآلهة أو الاجـداد، اذن كل ما روتـه الاساطير عن نشاطهم الخلاق، ينتمي إلى دائرة المقـدس، وهو بالنتيجة، يساهم بالكينونة، وعلى العكس، كل ما يفعله البشر

بمبادهتهم الخاصة، وكل ما يفعلونه بدون نموذج اسطوري ينتمي إلى دائرة الدنيوي (المدنس): كذلك فهو نشاط عابث وخداع وفي آخر المطاف غير حقيقي، فكلما كان الانسان اكثر تديناً، كلما حاز اكثر نماذج مثالية لتصرفاته وأعماله أو أيضاً كلما كان متديناً أكثر، كلما ادخل نفسه في نطاق الحقيقة، وخاطر أقل بضياع نفسه في الأعمال الغير مثالية «الشخصانية» والشاذة.

وهذا المظهر للاسطورة يستحق ان يشار إليه بصورة خاصة: الاسطورة تكشف القداسة المطلقة، لأنها تحكي النشاط الخلاق للآلهة، وتكشف قداسة عملها. وبعبارات أخرى، إن الاسطورة تصف الانقطاعات المختلفة والمأساوية أحياناً، للمقدس في العالم. ولهذا السبب، ولدى الكثير من البدائيين، لا يمكن للأساطير ان تروى بلا مبالاة أين أو متى..، وانما اثناء المواسم الأكثر غنى بالطقوسية «خريف ـ شتاء» أو في فترة الاحتفالات الدينية، وبكلمة واحدة في فترة زمن مقدس. ان الانقطاع المقدس في العالم، المروي بالاسطورة هو الذي يؤسس العالم واقعياً. فكل اسطورة تظهر كيف ان حقيقة الشيء قد جاءت إلى الوجود، سواء أكانت الحقيقة الكلية، الكوزموس، أو جزءاً منها فقط: جزيرة، نوع نباتي، مؤسسة بشرية. الخ.. وبرواية كيف جاءت الأشياء للوجود، نفسرها، ونجيب بصورة غير مباشرة على سؤال آخر: لماذا أتت للوجود؟؟

لماذا تتشابك أو تتداخل دائماً مع «كيف».

فبرواية كيف تولد شيء يلوح السبب البسيط لكشف انقطاع المقدس في العالم، والعلة الشاملة لكل وجود حقيقي.

ومن جهة أخرى، فإن كل خلق بصفته عملاً الهياً، اذن انقطاع للمقدس، يمثل انقطاعاً للطاقة الخلاقة في العالم. فكل ابداع يشع من طوبى. والآلهة تخلق بالقوة المفرطة، ويتجاوز الطاقة. والخلق يحصل بزيادة المادة الانطولوجية. ولهذا السبب تروي الاسطورة التجلي الوجودي المقدس، وهذه الظاهرة الظافرة بطوبى الكائن تصبح النموذج المثالي لكل النشاطات البشرية: وحدها تكشف الحقيقي، الوافر، والفعّال، «يتوجب علينا ان نفعل ما فعلته الآلهة في البدء» هذا

ما يقوله نص هندي [كاتا باتا براهمانا ٧ـ١٢ـ٤].

«هكـذا تعلمت الآلهـة، وهكذا يفعل الناس»، كما تضيف تتريا براهمانا (١ـ٥ـ١١١]. إن الوظيفة الرئيسة للاسطورة هي اذن «تثبيت» النماذج التالية لكل الـطقـوس ولكل النشاطات البشرية ذات الدلالة: تغذية، جنس، عمل، تعليم الخ . . . إن الانسان مع سلوكه بوصفه كائناً بشرياً مسؤولاً مسؤولية كاملة، يحذو حذو الاشـارات النموذجية للآلهة، ويعيد اعمالها. ولو تعلق هذا بوظيفة بسيطة فيزيولوجية كالغذاء او بنشاط اجتماعي، واقتصادي وثقافي وحربي الخ . . .

في غينيا الجديدة يحكى الكثير من الأساطير عن سفرات طويلة فوق البحر، مقـدمين هكـذا «نمـاذج للملاحين الحاليين» ولكن ايضاً نماذج لكل النشاطات الاخـرى، «التي تتعلق بحب، أو بحـرب أو صيد أو باستـدرار المطر أو كل ما يحصل. . وتقدم القصة سوابق لمختلف فترات انشاء الزورق، «التابو الجنسي الذي يقتضيه الخ . . » والرئيس الذي يركب قارب البحر يشخص البطل الاسطوري آوري Aori . «هو يرتدي اللباس الذي كان آوري ارتداه حسب الاسطورة، وله مثله وجـه أسـود، وفي شعره جديلة مشابهة للجديلة التي كان آوري رفعها من رأس ايفيري Iviri . وهو يرقص على الرصيف، ويفتح ذراعيه مثل أوري الذي كان افرد جناحيه. . . وقد قال لي صياد، انه عندما يذهب لسحب الاسماك مع القارب يعتبر نفسه كيفافيا Kivavia ذاته .انه لا يتوسل لطلب بركة ومساعدة هذا البطل الاسطوري وانما يماهيه أو يتوحد به.

إن هذه الرمزية للسوابق الاسطورية توجد ايضاً في ثقافات بدائية اخرى. وفي خصوص الكاروك في كاليفورنيا De, Karuk de California كتب هارنغتون: «كل ما يفعله الكاروكي لا ينجزه الا لأن الايكالزاريافس على ما يعتقد، قد اعطوا المثال عنه في العصور الاسطورية، وان هؤلاء الايكلزاريافس Ikxcl Rejavs كانوا الأقوام التي سكنت اميركا قبل وصول الهنود إليها. ولا يعرف الكاروك الحديثون كيف يفهمون الكلمة فيعرضون ترجمات مثل «الامراء» «الرؤساء» «الملائكة» فهم لم يبقوا معهم الوقت الضروري لتعليمهم وليشرعوا في وضع كل الاعراف موضع

العمل، قائلين في كل مرة للكاروك: «هاكم ما سيفعل البشر». فأفعالهم وكلماتهم ما زالت مقررة ومذكورة في العبارات السحرية للكاروك.

هذا التكرار الأمين للنماذج الالهية له نتيجتان: ١) فمن جهة، باحتذاء حذو الآلهة يبقى الانسان في المقدس، وبالنتيجة، في الحقيقة.

٢) ومن جهة أخرى، بفضل اعادة التحيين الغير متقطع للاشارات الالهية النموذجية يتقدس العالم. ويساهم السلوك الديني للبشر في الحفاظ على قدسية العالم.

اعادة تحيين الاساطير

لا تخلو من فائدة ملاحظة ان الانسان المتدين يضطلع بمهمة انسانية معها نموذج عبر انساني، ومفارق. انه لا يعرف بأنه انسان حقاً سوى في المقدار الذي يحذو فيه حذو الآلهة، والابطال المحضرين أو الاجداد الاسطوريين. وباختصار ان الانسان المتدين يريد لنفسه غير ما يجد نفسه فيه على مستوى تجربته الدنيوية. فالانسان المتدين غير معطى: انه يصنع ذاته بتقربه من النماذج الالهية. وهذه النماذج، كما قلنا، محفوظة بالاساطير، وبقصة الاشارات الالهية. وبالنتيجة فإن الانسان المتدين، يعتبر نفسه ايضاً مصنوعاً بالتاريخ، كالانسان الدنيوي، ولكن التاريخ الوحيد الذي يهمه هو التاريخ المقدس المكتشف بالاساطير، تاريخ الآلهة، بينما يريد الانسان الدنيوي لنفسه ان يكون متكوناً بالتاريخ البشري فقط، واذن بقيمة اعماله فقط، فإن الانسان المتدين لا يقدم لها فائدة لا لأنها فاقدة للنماذج الالهية. ويجب الاشارة إلى:

منذ البدء، يقيم الانسان المتدين نموذجه الخاص ليدرك على المستوى الغبر بشري، ما كشفته له الاساطير. فلا يصبح انساناً حقيقياً الا بتوافقه مع تعليم الاساطير، وباحتذاء حذو الآلهة.

يضاف إلى ذلك، ان احتذاء الآلهة هكذا، يقتضي احياناً، بالنسبة

للبدائيين، مسؤولية جسيمة. وقد رأينا ان بعض الاضحية الدموية تجد تبريرها في عمل الهي بدئي: في بداية الزمن، قتل الغول البحري، وقطّع جسده لكي يخلق الكـون. والانسان يعيد هذه الاضحية الدموية، أو حتى البشرية احياناً، عندما يتوجب عليه انشاء قرية، أو معبد أو بكل بساطة بيتاً، ان ما يمكن ان يكون نتائج لاحتذاء الآلهـة، ينتج بوضـوح من الميتولوجيات وطقوس العديد من الشعوب البـدائية. ونشير إلى مثال واحـد: فحسب الاسـاطير لشعوب العصور الحجرية المزارعة أصبح الانسان ماهو اليوم ـ فان، مجنٍّس، مدان بالعمل ـ على اثر قتل بدئي: قبل العصر الاسطوري كان يسلم للذبح، كائن الهي، وغالباً ما يكون امرأة أو فتـاة، واحياناً طفلاً أو رجلاً، وذلك من أجل ان تتمكن الدرنات أو الاشجار المثمرة لأن تنمو من جسده. وقد غير هذا القتل الاول جذرياً طريقة تكون الوجود البشـري. فقتـل الكـائن الالهي دشن الحاجة للغذاء كما دشن قدرية الموت، وبنتيجة هذا الجنس، الوسيلة الوحيدة لاستمرارية الحياة. إن جسد الاله المضحى به قد تحول إلى غذاء، وهبطت روحه علَى الارض حيث أسست بلاد الموتى. وقد أظهـر آد ـ إ. جنسن Ad.E. Jensen الذي كرّس لهذا النوع من الآلهة التي اسماها الآلهة ديما Dema ، دراسة هامة، أظهر بشكل جيد ان الانسان بتغذيته لنفسه أو بوفاته يساهم بوجود الديما[1].

وبالنسبة لكل هذه الشعوب الحجرية المزارعة، يتكون الأمر الجوهري بأن يثار دورياً الحدث البدئي الذي أسس الشرط البشري الحالي. كل حياتهم الدينية هي احياء ذكرى، واستذكار. والذكرى المعاد تحيينها بالطقوس (باستعادة القتل البدئي) تلعب دوراً حاسماً: فيجب الانتباه جداً لعدم نسيان ما تم في بدء الأزمنة. إن الخطيئة الحقيقية هي النسيان: الفتاة. منذ طمثها الاول تبقى ثلاثة أيام في كوخ معتم دون أن تتكلم مع أحد، وهي تتصرف هكذا لأن الفتاة الاسطورية المضحى بها بتحولها إلى قمر، تبقى ثلاثة أيام في الظلمات، وإذا خالفت الفتاة المعنية تابو

١ـ مصطلح الديما استعاره جنس من Marino-Anin في غينيا الجديدة.

الصمت وتكلمت، ترتد مذنبة بالنسيان لحادث بدئي.

ولا تدخل في اللعبة الذكرى الشخصية: ان ما يحسب هو ان يعاد تذكر الحدث الاسطوري، الذي هو وحده جدير بالفائدة، لانه الوحيد الخلاق. إن الحفاظ على التاريخ الحقيقي ينتمي للاسطورة البدئية. تاريخ الشرط البشري، ففيه يجب البحث وايجاد المبادىء والجذور أو النماذج لكل سلوك.

وعلى هذا المستوى من الثقافة يصادف أكل اللحوم البشرية الطقوسي. إن الاهتمام بأكل اللحم البشري يبدو أنه من جوهر فيزيكي، فلا يسوغ نسيان ما حصل في بدء الزمن. وقد ابرز كل من فولهاردت وجنسن بوضوح أنه بذبح وافتراس اناث الخنازير بمناسبة الاعياد، وبأكل البواكير لمحصول الدرنيات يؤكل الجسد الالهي لذات الصفة اثناء وجبات اللحم، فأضحيات اناث الخنازير، وصيد الرؤوس، وأكل اللحوم البشرية متضامنة مع محصول الدرنيات أو جوز الهند. وتلك هي فضيلة لفولهارت الذي استخلص في ذات الوقت ان المعنى الديني لأكل اللحم البشري هو المسؤولية التي يضطلع بها آكل اللحم. والنبات الغذائي ليس من معطيات الطبيعة: انه حصيلة قتل، لأنه هكذا خلق في فجر الأزمنة. فصيد الرؤوس والاضحيات البشرية، وأكل اللحم البشري ليس سوى سلوك «طبيعي» للانسان «البدائي» (ولا يقع من جهة أخرى على المستويات الاكثر قدماً من الثقافة)، وانما هو سلوك ثقافي مؤسس على رؤية دينية للحياة. فلكي يستمر العالم النباتي في الحياة، على الانسان ان يقتل وان يُقتل، واضافة الى ذلك، يتوجب عليه ان يضطلع بالجنس حتى حدوده القصوى، التهتك. وتعلن اغنية حبشية: «إن من لم تحبل فلتحبل، وكل ما لم يقتل بعد فليقتل!». وتلك هي طريقة للقول بأن الجنسين محكومين للاضطلاع بقدرهما..

ولا يسوغ أن ننسى مطلقاً، قبل الحكم على آكل لحوم البشر، ان هذا كان قد أسس من قبل كائنات ما وراء الطبيعة. بيد أنهم أسسوه للسماح إلى البشر بالاضطلاع بمسؤوليتهم في الكون، ولوضعهم في حالة السهر لاستمرارية الحياة النباتية. فهو يتعلق اذن بمسؤولية نظام ديني. ويؤكد على هذا أكلة اللحوم البشرية

الأوتيتو Uitoto : «تقاليدنا هي حية دائماً بيننا، حتى عندما لا نرقص! وانما نعمل فقط لكي نستطيع أن نرقص». ان الرقصات تتكون في استعادة كل الاحداث الاسطورية، .

اذن في أول قتل ايضاً متبوع بأكل اللحم البشري.

لقد ذكّرنا بهذا المثال لاظهار ان احتذاء الالهة لدى البدائيين كما في الحضارات الحجرية ـ الشرقية، لم يكن مفهوماً بطريقة مثالية، وهو يقتضي مسؤولية بشرية رهيبة. وبالحكم على مجتمع «متوحش» لا يجب اغفال، انه حتى الأعمال الاكثر بربرية والتصرفات الاكثر همجية لها نماذجها العبر ـ بشرية والالهية. وثمة مسألة اخرى، لن نتصدى لها هنا، لمعرفة لماذا ان بعض التصرفات الدينية، على اثر أي انحطاط أو عدم فهم، تفسد وتصبح ضالة. ان ما تقتضي الاشارة إليه هنا هو ان الانسان المتدين أراد واعتقد انه يحتذي حذو آلهته حتى عندما انساق في الأعمال التي لامست الجنون، والدناءة، والجريمة.

تاريخ مقدس، تاريخ، تأريخية،

ويمكن أن نوجز القول بأن الانسان المتدين يعرف نوعين من الزمن: دنيوي ومقدس. مدة متلاشية، وتتمة ازليات، قابلة للاستعادة دورياً اثناء الاعياد التي تشكل التقويم المقدس، وان الزمن الطقوسي للتقويم يجري في دائرة مغلقة: انه الزمن الكوني للسنة، المقدس «بأعمال الالهة». وبما ان العمل الالهي الاكثر عظمة كان خلق العالم، فإن احياء ذكرى النشكونية يلعب دوراً هاماً في كثير من الاديان، فالعالم الجديد يتطابق مع اليوم الاول للخلق. والسنة هي البعد الزمني للكون، ويقال: «انقضى العالم» عندما يمر عام.

فكل عام جديد، تستعاد النشكونية، ويعاد خلق العالم، وباجراء هذا «يخلق» الزمن ايضاً، انه يجدد «بدئه من جديد». كذلك تستخدم الأسطورة النشكونية كطريقة مثالية لكل «خلق» أو بنيان» وهي نفسها مستعملة كوسيلة

طقوسية للشفاء. بالعودة رمزياً، معاصراً للخلق، يعاد تكامل الطوبى البدئية. فالمريض يشفى لانه يعاود حياته مع مجموع طاقة لم تمس.

إن العيد الديني هو اعادة تحيين لحدث بدئي، «لتاريخ مقدس» وممثلوه هم الآلهة أو الكائنات النصف الهية. وعليه، فان التاريخ «المقدس» مروي في الأساطير. وبالنتيجة فإن المساهمين بالعيد يصبحون المعاصرين للالهة وللكائنات النصف إلهية. إنهم يعيشون في الزمن البدئي الذي تقدس بحضور ونشاط الآلهة. ان التقويم المقدس يعيد بعث الزمن دورياً، لأنه يجعله يتوافق مع زمن الأصل، الزمن «القوي» و«النقي». وتسمح التجربة الدينية للعيد أي المساهمة بالمقدس، تسمح للبشر بالعيش دورياً في حضور الآلهة. ومن هنا كانت الأهمية الرئيسية للاساطير في كل الأديان الما قبل ـ الموسوية، لأن الاساطير تحكي اشارات الالهة، وهذه الاشارات تشكل النماذج المثالية لكل النشاطات البشرية. فبمقدار ما يقلد الانسان المتدين آلهته بمقدار ما يعيش في زمن الأصل، الزمن الاسطوري، انه «يخرج» المدة الدنيوية ليجمع زمناً «جامداً»، «الأزلية».

ولأن الاساطير تشكل «تاريخها المقدس»، فإن الانسان المتدين للمجتمعات البدائية يجب ان يحترز من نسيانها: وبإعادة تحيين الاساطير، يقرب آلهته ويساهم بالقداسة. بيد أنه توجد ايضاً «تواريخ الهية مأساوية» ويضطلع الانسان بمسؤولية كبرى امام ذاته وامام الطبيعة باعادة تحيينها دورياً. إن أكل اللحوم البشرية الطقوسي، على سبيل المثال، هو النتيجة لمفهوم ديني مأساوي.

وباختصار، فإن الانسان المتدين، باعادته لتحيين اساطيره، يجهد نفسه للتقرب من الآلهة ويساهم بالكينونة، فاحتذاء النماذج الالهية المثالية يعبر في آن واحد عن رغبته في القداسة وعن حنينه الانطولوجي.

في الديانات البدائية والقديمة، يتحقق التكرار الأبدي للاشارات الالهية بصفته احتذاء للاله، ويستعيد التقويم المقدس سنوياً الاعياد ذاتها، وذكرى الاحداث الاسطورية ذاتها. وبحصر المعنى، يمثل التقويم المقدس وكأنه «العود الابدي» لعدد محدد من الاشارات الالهية، وهذا صحيح لا في الديانات البدائية

فحسب، وإنما ايضاً في كل الديانات الاخرى. ففي كل مكان يشكل تقويم الاعياد رجوعاً دورياً للاوضاع البدئية ذاتها، وبالتالي، اعادة تحيين الزمن المقدس ذاته. وبالنسبة للانسان المتدين، يشكل اعادة تحيين الاحداث الاسطورية ذاتها أمله الكبير: في كل اعادة تحيين يعيد اكتشاف الحظ بتمثيل وجوده، وبجعله مماثلاً للنموذج الالهي. وباختصار فإن التكرار الابدي للاشارات المثالية، واللقاء الابدي مع الزمن الاسطوري ذاته للأصل والمقدس من قبل الآلهة. لا يقتضي بالنسبة للانسان المتدين في المجتمعات البدائية والقديمة مطلقاً رؤية متشائمة للحياة، وعلى العكس تماماً، فبفضل هذا «العود الابدي» إلى مصادر المقدس والحقيقي يظهر له الوجود البشري منقذاً من العدم والموت.

ويتغير المنظور كلية عندما يغمض معنى التدين الكوني، وهذا ما جرى في بعض المجتمعات المتطورة جداً، عندما انفصلت الانخاب العقلانية تباعاً عن نطاقات الديانة التقليدية. فعندئذ يبدو التقديس الدوري للزمن الكوني غير مفيد ولا معنى له. والآلهة لم تعد مقبولة عبر الايقاعات الكونية. وإن الدلالة الدينية لتكرار الاشارات المثالية مفقودة. وعليه فإن التكرار المفرغ من المضمون الديني يؤدي بالضرورة إلى رؤية متشائمة بالوجود. فعندما لا توجد وسيلة نقل ابداً للعودة لوضع بدئي، ولايجاد الحضور السري للآلهة. وعندما تنزع عنه القداسة، يصبح الزمن الدوري مرعباً: ويتكشف كدائرة تدور إلى ما لا نهاية على ذاتها، ومتكررة إلى ما لا نهاية. وهذا ما حصل في الهند، حيث ان نظرية الدورات الكونية (يوغا Yuga) كانت اعدت بوعي. فدورة كاملة ماهايوغا تشتمل على ١٢٠٠٠ سنة. وهي تنتهي «بانحلال»، بارالايا تتكرر بطريقة اكثر جذرية (ماها برالايا، «الانحلال الكبير») في نهاية الدورة الالفية. ولأن المخطط النموذجي: «خلق ـ تدمير ـ خلق» الخ.. يعاد انتاجه إلى ما لا نهاية. ان الاثني عشر الف سنة لماهايوغا معتبرة «كسنوات الهية»، كل واحدة منها اثناء ٣٦٠ سنة، الأمر الذي يعطي مجموعاً من ٤,٣٢٠,٠٠٠ سنة من أجل دورة كونية واحدة. وان الفاً من مماثلات الماهايوغا تشكل كالبا Kalpa («شكلا»)، واربعة عشر كالبا تشكل مانفانتارا Man Vantara .

(اسميت هكذا لانه افترض ان كل مانفـانتارا محكومة بمانو Manu واحد، الجد الملكي (الاسـطوري). إن كالبا يعادل نهاراً من حياة براهما، وكالبا آخر يعادل ليلة. ومـائـة من هذه «السنوات» لبراهما، تكون ٣١١,٠٠٠ مليار من السنوات البشرية، وتشكل حياة الاله. ولكن هذه المدة الملحوظة لحياة براهما لا تصل حتى لاستنفاذ الزمن، لأن الآلهة ليست ازلية، والخلائق والدمارات الكونية تتابع إلى ما لا نهاية.

وهذا هو «عود ابدي»، تكرار ابدي للايقاع الاساسي للكوزموس: تدميره واعادة خلقه الدوري. وباختصار، ان هذا هو المفهوم البدائي «للسنة ـ الكون» ولكن المفرغة من محتواها الديني. ويجب القول بأن مبدأ اليوغات كان قد أعد من قبل النخبات العقلية المتقنة وانها، اذا اصبحت مذهباً، مـا قبل ـ هندي، فإنه لا يسوغ التصور بأنها كشفت مظهرها المرعب لكل سكان الهند. لقد كانت النخبات الـدينية والفلسفية هي التي شعـرت بخاصة بالقنوط تجاه الزمن الدوري الذي يكرر ذاته الى ما لا نهاية. ولأن هذا العود الابدي اقتضى، بالنسبة للفكر الهندي، عوداً ابدياً للوجود بفضل الكارما، قانون العليّة الشاملة. ومن جهة أخرى، فإن الزمن كان مشبهـاً بالوهم الكوني، المايا، والعود الابدي للوجود كان يعني التمدد اللا نهـائي للمعـانـاة وللعبـودية. وكـان الأمل الوحيد بالنسبة لهذه الانخاب الدينية والفلسفية، اللا عودة للوجود، والغاء الكارما، وبعبارات اخرى، الخلاص النهائي (موكشا) مدخلة تصاعد الكون[1].

وقـد عرفت اليونـان ايضـاً اسـطورة العـود الأبدي، ودفع فلاسفة العصور المتأخرة بمفهوم الزمن الدوري إلى حدوده القصوى. وتذكر في هذا الصدد النبذة الجميلة لـهـ. ش، بويش H.Ch. Puech «حسب التعريف الافلاطوني الشهير، إن الـزمن، الـذي يحدده ويقيسه دوران الافلاك السماوية هو الصورة المتحركة

١ـ هذا التصاعد Transcendance يمكن الحصول عليه من جهة أخرى، بالافادة من «فترة مناسبة» /كشانا Kshana / الامر الذي يقتضي نوعاً من الزمن المقدس الذي يسمح «بالخروج من الزمن».

للأزلية الغير متحركة التي تحتذيها في سيرها الدائري. وبالنتيجة فإن المصير الكوني برمته، وكذلك مدة هذا العالم من توالد وفساد خاص بنا تنتظم في دائرة أو حسب تتابع لا محدود من دورات تحدث اثناءها الحقيقة ذاتها، وتنحل وتعاود تكونها، بالتوافق مع قانون وعبر تناوبات دائمة. وليس ان القيمة ذاتها بالتكون تحافظ عليه فحسب بدون ان يفقد شيء ولا يخلق شيء، وانما ايضاً ان بعض مفكري العصور القديمة المنتهية - فيثاغوريون - ورواقيون وافلاطونيون - توصلوا لقبول انه في داخل كل واحدة من هذه الدورات للمدة، ولهذه الايونات (الدهور) وهذه الأيفا Aeva يعاد انتاج الاوضاع ذاتها التي سبق ان انتجت في الدورات السابقة وسيعاد انتاجها في الدورات التالية - إلى ما لا نهاية. إن أي حدث ليس وحيداً، ولا يمثل في مرة واحدة (مثلاً ادانة سقراط بالموت)، ولكنه قد مثل وسيمثل باستمرار، فالافراد ذاتهم ظهروا، ويظهرون وسيعاودون الظهور في كل عودة للدائرة على ذاتها. وإن المدة الكونية هي تكرار وعود ابدي».

وبالنسبة للديانات القديمة، والشرقية للعصور الحجرية، كذلك بالنسبة للمفاهيم الاسطورية - الفلسفية للعود الابدي، كما اعدت في الهند واليونان، تمثل اليهودية تجديداً رئيسياً، فبالنسبة لليهودية، أن للزمن بداية وسيكون له نهاية. وفكرة الزمن الدوري تم تجاوزها. ويهوه لن يظهر نفسه أبداً في الزمن الكوني (كآلهة الديانات الاخرى، وانما في زمن تاريخي ذي اتجاه واحد «ولا ينعكس». فكل مظهر جديد ليهوه في التاريخ غير قابل لاعادته لمظهر سابق. سقوط اورشليم يعبر عن غضب يهوه ضد شعبه، ولكن هذا هو غير الغضب الذي عبر عنه يهوه بسقوط السامرا. ان اشاراته هي تدخلات شخصية في التاريخ ولا تكشف معانيها العميقة الا من أجل شعبه، الشعب الذي اختاره يهوه، فالحدث التاريخي يكتسب هنا بعداً جديداً انه يصبح تجلياً.

وتذهب المسيحية إلى ابعد من ذلك في تقييم الزمن التاريخي. فلأن الاله كان قد تشخص، وانه اضطلع بوجود بشري مشروط تاريخياً، يصبح التاريخ قابلاً لأن يقدس. فبداية الزمن المشارة بالاناجيل هي زمن تاريخي محدد بوضوح - الزمن

وانما بالـزمن الذي حكم فيه بيلاطس يهوذا. وبالنسبة للمسيحي ايضاً يستعيد التقـويم المقـدس إلى ما لا نهـاية ذات الاحداث لوجود المسيح، غير ان هذه الاحداث حصلت في التاريخ، وهي ليست وقائع حصلت في أصل الزمن «في البداية» (مع هذه المفارقة وهي بالنسبة للمسيحي يبدأ الزمن من جديد مع ولادة المسيح، لأن التجسيد يؤسس وضعاً جديداً للانسـان في الكـون). وباختصار يتكشف التـاريخ كبعـد جديد لحضور الاله في العالم. والتاريخ يصبح التاريخ المقدس، كما فُهم، وانما في منظور اسطوري، في الديانات البدائية والقديمة.

وتصل المسيحية إلى لاهوت وليس إلى فلسفة من التاريخ. لأن تدخلات الالـه في التـاريخ، وبخاصة التجسد في شخصية تاريخية ليسوع المسيح، لها هدف عبر ـ تاريخي: انقاذ الانسان.

ويستعيد هيجـل الايديولـوجيا اليهـودية ـ المسيحية ويطبقها على التاريخ الشامل في كليته: الروح الشمولية تظهر باستمرار في الاحداث التاريخية. ولا تظهر إلا في هذه الاحداث، فيصبح التاريخ اذن، تجلياً في كليته: كل ما مر أو ما مضى في التاريخ وجب ان يمضي هكذا، لان تلك هي الروح الكلية التي ارادته هكذا، انها الطريق المفتوح لمختلف اشكال الفلسفة المؤرخة للقرن العشرين. هنا يتوقف بحثنا لأن كل هذه التقنيات الجديدة للزمن والتاريخ تنتمي إلى تاريخ الفلسفة. ومع ذلـك يجب اضافة ان التاريخية تتشكل بصفتها حصيلة انحلال المسيحية: انها تعـطي أهمية حاسمـة للحـدث التـاريخي (الـذي هو فكـرة للأصـل اليهـودي المسيحي)، ولكن للحـدث التاريخي بصفته تلك، اي بانكار كل امكانية عليه ليكشف نية متعلقة بالخلاص التاريخي.

وفيما يتعلق بالمفاهيم للزمن الذي توقفت عليه بعض الفلسفات التاريخية والوجودية، فإن هنالك ملاحظة لا تخلو من فائدة: مع انه قد يفهم «كدائرة»، فإن الذي كان فيه بونس بيلاطس Ponce Pilate الحاكم ليهودا ـ، إلا ا نه كان تقدس بحضور المسيح. والمسيحي المعاصر الذي يساهم في زمن طقوسي يلتقي بالزمن الأول الذي عاش، واحتضر وقام يسوع فيه، ولكنه لا يتعلق ابداً بزمن اسطوري،

الـزمن يصـادف في هذه الفلسفات الحديثة، المظهر المرعب الذي كان له في الفلسفات الهندية والاغريقية للعود الابدي. إن الزمن وقد جرد نهائياً من القداسة يمثل كفترة عرضية، ومتلاش يقود نهائياً إلى الموت.

الفصل الثالث

تقديس الطبيعة والديانة الكونية

بالنسبة للانسان المتدين، ليست الطبيعة «طبيعية» على وجه الحصر: انها مثقلة دائماً بقيمة دينية. ويفسر هذا، لأن الكون هو ابداع الهي: خرج من يدي الآلهة، وان العالم يبقى مغرقاً بالقداسة. وليس المقصود قداسة موصولة بالآلهة فقط، أي تلك القداسة لمكان أو شيء مكرس بحضور الهي مثلاً. لقد فعل الآلهة اكثر من هذا: اظهروا مختلف النماذج للمقدس في بنية العالم ذاتها وفي الظواهر الكونية.

إن العالم يمثل على الشكل الذي يكتشف الانسان المتدين بتأمله النماذج المتعددة للمقدس، وبالنتيجة الكائن. فقبل كل شيء، يوجد العالم، وان له بنيته: انه ليس عماء Chaos وانما كوناً، واذن فهو يعرض نفسه بصفته، ابداعاً وبصفته عملاً من أعمال الآلهة، وهذا العمل الالهي يحافظ دوماً على شفافية، انه يكشف عفوياً المظاهر المتعددة للمقدس. فالسماء تكشف مباشرة «طبيعياً» المسافة اللا نهائية، وتصاعد الاله. والارض هي ايضاً «شفافة»: انها تمثل كأم ومرضعة شمولية. والايقاعات الكونية تظهر النظام والانسجام، والاستمرارية والخصب. فالكون في مجمله هو في وقت واحد تنظيم واقعي، وحي ومقدس: انه يكشف نماذج الكائن والقداسة معاً. فتتلاقى فيها الكينونة الفردية وتجلي المقدس.

وسنسعى في هذا الفصل لفهم كيف يبدو العالم في نظر الانسان المتدين، وبدقة اكثر، كيف تتكشف القداسة عبر تكوينات العالم ذاته. ولا ننسى، ان «الما فوق الطبيعة» بالنسبة للانسان المتدين متصل بما لا انفصال له بالطبيعة، وان الطبيعة تفصح دوماً عن شيء تفارقه. وكما قلنا: لو ان حجراً مقدساً جرى تبجيله فذلك لانه مقدس، وليس لأنه حجر، وهذه هي القداسة للمظهر، عبر طريقة تكون الحجر التي تكشف جوهره الحقيقي. كذلك لا يمكن التكلم عن «طبيعة» أو عن «دين طبيعي» في المعنى المعطى لهذه الكلمات في القرن التاسع عشر، لأن «ما فوق الطبيعة» هو الذي يمكن فهمه من قبل الانسان المتدين عبر المظاهر «الطبيعية» للعالم.

المقدس السماوي والآلهة الأورانية (السماوية)

إن التأمل البسيط للقبة السماوية يكفي لاطلاق تجربة دينية. فالسماء تبدو لا نهائية، متصاعدة. إنها بامتياز الأعظم بالنسبة لهذا التافه الذي يمثله الانسان ومحيطه. والتصاعد يتكشف بالشعور البسيط بالارتفاع اللا متناهي. «فالاكثر علواً» يصبح عفوياً صفة للألوهة. الاقاليم العليا الغير ممكن ادراكها للانسان، والمناطق الفلكية تكتسب مزايا المتصاعدة والحقيقة المطلقة والازلية، فهنالك مقر الآلهة، ومن هنالك يأتي بعض المتميزين بطقوس التصاعد، وهنالك ترتفع، تبعاً لمفاهيم بعض الديانات، ارواح الموتى. «الأعلى» هو بعد لا يمكن ادراكه للانسان كذلك، انه ينتمي بملء الحق للقوى والكائنات الما فوق بشرية. فالذي يرتفع خطوات بارتقائه، أو مسيرات المزار أو السلم الطقوسي الذي يقود للسماء ينقطع عندئذ عن كونه انساناً: فبطريقة أو بأخرى، يساهم بشرط ما فوق الطبيعة.

ولا يتعلق هذا بعملية منطقية عقلية. فالصنف المتصاعد «للعلو» الما فوق ـ ارضي، واللا متناهي يتكشف برمته للانسان، لعقله ولروحه. إنه وعي كلي للانسان: في مواجهة السماء يكشف استحالة القياس الالهية ووضعها الخاص في

الكـون. فالسماء بطريقة تكونها الخاص، تكشف التسامي والقوة والابدية. انها توجد بطريقة مطلقة لأنها مرفوعة، لا نهائية، ازلية، قوية.

وفي هذا المعنى يجب ان يفهم ما قلنـاه الأعلى، فالآلهـة أظهرت مختلف نماذج المقدس في بنية العالم ذاته: الكون ـ العمل المثالي للآلهة ـ قد «انشيء» بمثل هذه الطريقة حيث الشعور الديني للتصاعد الالهي منعش ومثار بوجود السماء ذاتها. وبما ان السماء توجد بشكل مطلق، فإن عدداً كبيراً من الآلهة العليا للسكان البدائيين يسمون باسماء تدل على العلو، والقبة السماوية، والظواهر الجوية: أو ما يسمى ايضاً ببساطة «ملاًك» أو «سكان» السماء.

إن الألوهة العليا للماوريسيين Des Maories تسمى ايهو iho، وآيهو تعني «المرتفع في الأعلى». وأولولو Uwaluwu، الاله الأعلى لعبيد ألكبوسو Akposo يدل على «ما هو في الأعلى، والأقاليم العليا». ولدى سيلكنام ارض النار -Se-Iknam De. la Terrepefew يسمى الاله «ساكن السماء» أو «الذي هو في السماء». وبـولـوغـا Puluga، الكائن الاعلى للأندامانيين يسكن في السماء، وصوته هو الرعد: ونفسه الريح: والاعصار علامة عن غضبه، فهو يعاقب بالصاعقة اولئك الـذين يعصون أوامره. واله السماء لجماعات اليوريبا Yorubas وشاطىء العبيد يسمى اولورون Olorun، وتعني لغوياً «مالك السماء». ويعبد الساموديون Les Samoyedes نوم Num، الاله الذي يسكن السماء العليا وبالتالي فإن اسمه يعني «سماء».

ولدى الكورياكس Koryaks تسمى الألوهة العليا «الأحد في الأعلى» و«سيد الأعلى» و«الـذي يوجـد». ويعـرفه الاينوس Les Ainous «كرئيس الهي للسماء» و«الالـه السماوي». و«الخالق الالهي للعوالم». ولكن ايضاً كاموي Kamui أي «سماء». ويمكن بسهولة اطالة هذه القائمة.

يضاف إلى ذلك إن الوضع نفسه يصادف في ديانات الشعوب المتحضرة اكثـر، والتي لعبت دوراً هامـاً في التاريخ. فالاسم المنغولي لاله أعلى هو تانجري Tengri، الذي يعني «سماء» والتيان Tien الصيني يعني في آن واحد «السماء» و«اله

السمـاء». والمصطلح السومري للألوهة دينجير Dingir ، كان له كمعنى بدائي تجلي سمـاوي: «وضـاء، متـلألىء»، وآنـو Anu البابلي يعبر كذلك عن مفهوم «السماء» والاله الأعلى الهندو- اوروبي ديبوس Dieus ، يعني في آن واحد التجلي السمـاوي والمقـدس (ر. - السنسكريتي، ديف «لمع» و«نهار». ودايوس Daus «سمـاء» «نهـار» دياوس Dyaus ، اله هندي للسماء). زوس Zeus ، وجوبيتر، تحافظ ايضاً في اسمائها على ذكرى القداسة السماوية. والسلتي تارانيس Taranis (من تاران «رعد») والبلطيقي بيركوناس Perkunas «ضوء». وما قبل السلاف بيرون Perun (ر. البولوني بيورون Piorun «ضوء»). كلها تظهر على الأخص التحولات التالية لآلهة السماء في الهة العاصفة.

ومـع الاحتراس من استنتاج «الطبيعيين»، ليس الاله السماوي موحداً مع السماء، لأن الاله بذاته، خالق الكون برمته قد خلق ايضاً السماء، ولهذا السبب سمي «خـالقـاً» و«كلي القـدرة» و«السيد» و«الـرئيس» و«الآب».. الـخ.. فالاله السماوي هو شخص، وليس تجلياً اورانياً Ouraniemn (سماوي)، ولكنه يسكن السماء ويظهر عبر الظواهر الجوية: رعد، عاصفة، زوبعة، ارصاد... الخ وهذا يعني ان بعض البنى المتميزة للكـون - السماء الجو - تشكل التجليات المفضلة للكائن الأعلى، انه يكشف ما هو خاص به من: العظمة اللا نهائية السماوية، العاصفة.

الاله البعيد

إن تاريخ الكائنات العليا ذات البنية السماوية ذو أهمية رئيسية بالنسبة لمن يريد فهم التـاريخ الـديني للبشـرية في مجملهـا. ويستحيل كتـابتـه في بعض صفحات. وعلى الأقل يتوجب علينا اثارة واقعة تبدو لنا اساسية: الآلهة السامية ذات البنية السماوية تهدف لزوال العقيدة، انها «تتباعد» عن البشر، وتنعزل في السمـاء وتصبـح آلهـة مفـارقـة. فهـذه الآلهة، بعد أن خلقت الكون، والحياة، والانسان، تشعر«كما يقال» بنوع من «التعب» كما لو ان المشروع الضخم لعملية

الخلق استنفذ طاقاتها. انها تنسحب للسماء، تاركة على الأرض ابنها أو خالقاً، لاكمال تصنيع الخليقة. وشيئاً فشيئاً، يؤخذ مكانها بصور الهية اخرى: الاجداد الأسطوريون، والربات الامهات، والآلهة المخصبة. الخ.. فاله العاصفة ما يزال يحافظ على بنية سماوية، ولكنه ليس كائناً خالقاً أعلى: انه ليس سوى مخصب للأرض واحياناً وبكل بساطة مساعداً للأرض الأم. ان الكائن الأعلى من بنية سماوية لا يحافظ على محله الراجح سوى لدى الشعوب الرعوية، وهو يحصل على مركز وحيد في الديانات ذات الاتجاه التوحيدي (آهورا - مازدا) أو التوحيدية (يهوه، الله).

إن ظاهرة «بعد» الاله الأعلى سبق لها أن تأكدت على مستويات قديمة من الثقافة، فلدى الاستراليين كولين Kulin ، خلق الكائن الأعلى بوندجيل العالم، والحيوانات والاشجار، والانسان نفسه، ولكنه بعد ان وهب ابنه السلطة على الأرض، وابنته السلطة على السماء، انسحب بوندجيل من العالم. وأقام على الغيوم، «كسيّد» في يده سيف كبير. وبولوغا الكائن الأعلى للأندامنيين انعزل بعد ان تم له خلق العالم والانسان الأول. وسر «التباعد» يناسب الغياب شبه الكامل للعبادة: أية تضحية، وأية صلاة، وأي عمل خير. وبالكاد بعض الاعراف الدينية التي ما زالت تعيش ذكرى بولوغا: على سبيل المثال «الصمت المقدس» للصيادين الذين يدخلون قرية بعد صيد ناجح.

إن ساكن «السماء» أو «من هو في السماء» عند السيلكناميين، أزلي، كلي المعرفة، كلي القدرة، خالق، ولكن الخليقة اكتملت من قبل الاجداد الإسطوريين، المخلوقين هم ايضاً من قبل الاله الاعلى قبل ان ينسحب إلى ما وفق النجوم. وحالياً، عزل هذا الاله نفسه عن البشر، غير مبال بقضايا العالم. فليس له لا صور ولا كهنة ولا ترفع إليه صلوات، الا في حالة مرض: «أنت الذي في الأعلى، لا تنتزع طفلي مني، انه ما زال صغيراً جداً». ولم تجر له بعد تقدمات الا اثناء تقلبات الاجواء.

ويجري الامر كذلك لدى اكثرية الشعوب الافريقية: فالاله السماوي

الأكبر، والكائن الاعلى، خالق وكلي القدرة، ولا يلعب سوى دور لا دلالة له في الحياة الدينية للقبيلة. انه بعيد جداً أو طيب جداً لتكون له حاجة للعبادة بمعنى الكلمة، ويدعى لكل نهاية قصوى فقط. وهكذا فإن اولورون Olorun «مالك السماء» عند شعوب اليورباس Yourubus ، بعد أن بدأ خلق العالم، اناط عناية اكماله وادارته باله ادنى، اوباتالا Obatala . وسينسحب بعدئذ نهائياً عن القضايا الأرضية والبشرية، وليس له لا معابد، ولا تماثيل ولا كهنة لهذا الاله الأعلى. انه مع ذلك مدعو في آخر استعانة بزمن الكارثة.

إن نديامبي Ndyambi الاله الأعلى للهريوروس Hereros بانعزاله في السماء ترك البشرية للآلهة أدنى. «لماذا تقدم إليه الاضحيات؟؟ يصرح أحد المواطنين.. ليس لنا ما نخافه منه، لأنه. على عكس (أرواح) موتانا لا يفعل لنا أي شر». والكائن الأعلى للتومباكاس Tumbu Kas اكبر جداً من ان «يشغل نفسه بالقضايا العادية للبشر». وذات الوضع لدى الشعوب التي تتكلم لغة تشي في افريقيا الغربية مع نجانكوبون Njan Kupon : لا توجد له عبادة ولا يقدم له تكريم سوى في ظروف نادرة وفي حالات المجاعات الكبرى أو الأوبئة، او بعد عاصفة هوجاء، فعندئذ يتساءل الناس منه عما أساؤوا فيه إليه. ودزنجبيه Dzingbe («الأب العالمي») والكائن الأعلى للايوي des Evvi ، لا يدعى إلا اثناء الجفاف: «ايها السماء، الذي يتوجب له شكرنا، إن الجفاف كبير، اجعلها تمطر. بحيث تترطب الأرض وتزدهر الحقول». ان ابتعاد وسلبية الكائن الاعلى معبر عنها باعجاب في مثل مأثور للجريامس Geriamas في افريقيا الشرقية الذين يصفون الههم ايضاً: «مولوغو Mu-lugu (اله) هو في الأعلى، وارواح الموتى، هي في ا الادنى» ويقول البانتو K Les Ban Tous : «إن الاله بعد ان خلق الانسان لم يشغل به نفسه مطلقاً». ويؤكد النيقريل Les Negrils : «ان الاله قد ابتعد عنا» وتلخص شعوب الفانج Fang في براري افريقيا الاستوائية فلسفتها الدينية في النشيد الآتي:

الاله نزام Nzam في الأعلى، والانسان في الادنى

الاله هو اله، والانسان هو انسان.

كل في محله، كل في منزله.

ومن غير المجدي الاكثار من الامثلة ففي كل مكان، في هذه الديانات البدائية، يبدو الكائن السماوي الأعلى انه فقد تحيينه الديني، وانه غائب عن العبادة، وتظهر لنا الاسطورة اكثر فأكثر انعزالاً وبعداً عن البشر، إلى أن يصبح الهاً مفارقاً. وغالباً ما يعاد تذكره عندما يدعى في آخر المطاف، وعندما تسقط كل المسيرات الجارية قرب الأرباب والربات الاخرى والاجداد والشياطين. وكما يعبر الأوراوون Les Oraons لقد حاولنا كل شيء، ولكنك انت موجود عندنا «لاغاثتنا» ويضحون له بديك ابيض هاتفين: «أيها الاله: انت خالقنا! كن رحيماً بنا»

التجربة الدينية للحياة

إن «التباعد الالهي» يعبر في الواقع عن المنفعة المتزايدة اكثر فاكثر للانسان من أجل اكتشافاته الدينية الخاصة، والثقافية والاقتصادية. إن الانسان البدائي، من الافراط باهتمامه بتقديسات الحياة، ولاكتشافه الخصب الأرضي واشعاراً لنفسه بالمشاركة بتجارب دينية «محسوسة» اكثر و«جسدية» اكثر، لا بل «تهتكه» يبتعد عن الاله السماوي، والمفارق. وقد حوّل جذرياً اكتشاف الزراعة، ليس اقتصاد الانسان البدائي فحسب، وانما قبل كل شيء بنيته للمقدس، وتدخل في اللعبة قوى دينية اخرى: الجنس، والخصب، واسطورة المرأة والارض الخ... وتتكون التجربة الدينية اكثر مادية واكثر اختلاطاً حميمياً بالحياة. فالربات الكبرى ـ الامهات والالهة القوية أو جنيّات الخصب هي بدقة اكثر «ديناميكية» واكثر قبولاً لدى البشر مما لم يكنه الاله الخالق.

ولكن، وكما سنرى، في حالة التعاسة القصوى، عندما تجري المحاولة عبثاً وبخاصة حالة وقوع الكارثة الآتية من السماء، جفاف، عاصفة، أوبئة، يرجع إلى الكائن الأعلى وتقدم إليه التضرعات. وهذه الحالة غير محصورة بالشعوب البدائية، ففي كل مرة كان العبرانيون القدامى يعيشون عصراً من ا لسلام والرخاء

الاقتصادي المناسب، كانوا يبتعدون عن يهوه ويتقربون من اتباع بعل وعشتار في جوارهم. وكانت الكوارث التاريخية وحدها تجبرهم للعودةه إلى يهوه. «عندئذ، صرخوا إلى الرب وقالوا قد اثمنا لاننا تركنا الرب وعبدنا البعليم والعشتاروت فانقذنا الآن من ايدي اعدائنا ونعبدك».

[صموئيل ـ الملوك الأول ١ـ١٢-١٠].

وقد عاد العبرانيون إلى يهوه على اثر كوارث تاريخية وفي هلاك وشيك محكوم بالتاريخ. والبدائيون يذكرون كائناتهم العليا في حالات الكوارث الكونية. غير ان معنى هذه العودة للاله السماوي هي ذاتها لدى الأولين كما هي لدى الآخرين: في حالة حرجة إلى حد كبير، حيث يكون وجود الجماعة في خطر، فترك الآلهة التي تضمن وتمجد الحياة في الزمن العادي، من أجل ايجاد الاله الاسمى. وكما يبدو، يوجد هنا تناقض كبير: آلهة البدائيين، ابدلت بآلهة من بنية سماوية، وقد كانت كالبعليم والعشتاروت عند العبرانيين آلهة الخصب والوفرة والنعيم الحياتي، وباختصار كانت الآلهة التي تمجد وتوسع الحياة كما توسع الحياة الكونية ـ نبات، زراعة، قطعان ـ كذلك الحياة البشرية. وفي الظاهر ان هذه الآلهة كانت قوية، قادرة. وكان نشاطها الديني يفسر بحق بقوتها، وبمدخراتها الحيوية اللا محدودة، وبخصبها.

ومع ذلك فإن عبدتها، عبرانيين كانوا أم بدائيين، كان لديهم شعور بأن كل هذه الربات الكبرى، وكل هذه الارباب الزراعية كانت غير قادرة على انقاذهم، وعلى ضمان الوجود لهم في فترات حرجة فعلاً، أو حقيقية. ان هذه الارباب والربات لم تكن تستطيع سوى اعادة انتاج الحياة وانمائها، وما هو اكثر من ذلك، لم تكن تستطيع املاء هذه الوظيفة الا اثناء فترة «طبيعية» أو عادية، فهي آلهة كانت تحكم باعجاب الايقاعات الكونية.، وكانت تبدو غير قادرة على انقاذ الكون أو المجتمع البشري في فترة ازمته (ازمة «تاريخية» لدى العبرانيين).

إن الآلهة المختلفة التي ابدلت بالكائنات العليا جمعت القوى الاكثر

محسوسية والأكثر القاً، قوى الحياة، ولكنها من هذا الواقع ذاته «خصصت» نفسها في الانسال، وأضاعت القدرات الاكثر براعة والاكثر «نبلاً» والاكثر «روحانية» لآلهة خالقة. فباكتشاف قداسة الحياة، استسلم الانسان للانجراف باكتشافه الخاص: لقد ترك نفسه للتقديسات الحياتية، وابتعد بنفسه عن القداسة التي صعدت حاجاته المباشرة واليومية.

خلود الرموز السماوية:

غالباً ما يلاحظ انه حتى مع كون الحياة الدينية غير محكومة بآلهة سماوية، فإن الاقاليم الفلكية والرمزية المتعلقة بالكواكب والاساطير وطقوس التصاعد الخ.. تحافظ على مكان رحب في بنية المقدس. فالذي «في الأعلى» و«المرتفع» يتم كشف المتصاعد في أية مجموعة دينية بعيدة عن العبادة. ومثبتة بالاساطير، وتستمر السماء ماثلة في الحياة الدينية بواسطة الرمزية. وهذه الرمزية السماوية تفرق وتدعم بدورها عدداً من الطقوس (التصاعد، التسلق المبادهة. الملكية الخ). والاساطير (الشجرة الكونية، الجبل الكوني، سلسلة من الأسهم التي توصل الارض بالسماء الخ) والخرافات (الطيران السحري) إن رمزية «وسط العالم» التي رأينا انتشارها الكبير، تبرز كذلك الأهمية لرمزية سماوية: ففي «مركز» يجري الاتصال مع السماء. وهذا المركز يشكل الصورة المثالية للتصاعد.

ويمكن القول بأن بنية الكوزموس ذاتها تحفظ حية بذاكرة الكائن السماوي الأعلى وكما لو ان الآلهة خلقت العالم بطريقة انها لا تستطيع اعكاس وجودها، لأن أي عالم هو غير ممكن بدون الشاقولية، وهذا البعد له وحده، يثير التصاعد.

ان المقدس السماوي، مع ابعاده عن الحياة الدينية بكل معنى الكلمة يبقى فعالاً عبر ا لرمزية. فالرمز الديني يبلغ رسالته حتى ولو لم يدرك بوعي بكليته. لأن الرمز يتوجه للكائن البشري بكليته وليس لعقله فقط.

بنية الرمزية المائية

قبل التكلم عن الأرض، يجب تقديم التقييمات الدينية للمياه، وذلك لسببين:

١) لأن المياه وجدت قبل الأرض (كما يعبر عن ذلك سفر التكوين «كانت الظلمات تغطي سطح الغمر وروح الله كانت ترفرف على المياه» ٢) بتحليل القيم الدينية للمياه ندرك بشكل أفضل البنية والوظيفة للرمز. وعليه، فإن الرمزية تلعب دوراً بارزاً في الحياة الدينية البشرية، وبفضل الرموز، يصبح العالم «شفافاً. وقابلاً «لاظهار» التصاعد.

فالمياه ترمز للمجموع الشامل للامكانيات، انها مستودع لكل امكانيات الوجود، إنها تتقدم كل شكل وتدعم كل خلق. وان واحدة من الصور النموذجية للخلق هي الجزيرة التي تظهر فجأة وسط الامواج. وبالمقابل فإن الطفو يرمز للانكفاء ان الطفو يعادل انحلال الاشكال. ومن اجل هذا فإن رمزية الامواه تقتضي الموت كما تقتضي البعث: لان الانحلال متبوع «بولادة جديدة»، ولأن الطفو يخصب ويكثر امكانية الحياة. ويناسب النشكونية ا لمائية، على المستوى الانتروبولوجي الهيلوجينات Les Hylogenie : المعتقدات القائلة بأن الجنس البشري تولد من الحياة. وللطوفان أو للغمر والتغطيس الدوري للقارات (الاساطير من نوع «الأنطلاتطيد»، يناسب، على المستوى البشري، «الموت الثاني» للانسان («رطوبة وليمون Leimon الجحيم الخ). أو الموت التلقيني المساري بالتعميد. ولكن، وسواء على المستوى الكوزمولوجي أم على المستوى الانتروبولوجي فإن الطفو في الأمواه يعادل ليس انقضاء نهائياً، وانما اعادة إلى منصب عابر في اللا محدود، متبوعاً بخلق جديد، لحياة جديدة أو «لانسان جديد» حسب تعلقه بفترة كونية، بيولوجية أو انقاذية. ومن وجهة نظر البنية أو التكوين، فإن «الطوفان» يمكن مقارنته «بالتعميد» والاراقة الجنائزية وتطهيرات المواليد الجدد أو الاستحمامات الطقوسية الربيعية التي تنتج صحة وخصباً.

ويصادف في بعض مجموعة دينية ، ان تحافظ الحياة على وظيفتها بشكل لا يتغير: إنهـا تدمر، وتلغي الاشكال «تغسل الذنوب» وفي الوقت ذاته، مطهرة ومـولدة. وقدرها هي في ان تسبق الخلق وتمتصه، وهي كيفما كانت غير مؤهلة لتجاوز طريقة تكونها الخاص، اي ان لا تظهر في اشكال. إن الامواه لا تستطيع تصعيد شرط الامكانية، والبذور، والكمونات. فكل ما هو شكل يظهر فوق المياه ومنفصلاً عنها.

وثمة خط هو اساسي هنا: قداسة المياه، وبنية النشكونيات والرؤى المائية لن يعرف اكتشافها بتكامل الا عبر الرمزية المائية، التي هي «النظام» الوحيد القادر على صياغة كل الكشوفات الخاصة لما لا يحصى من التقديسات. وهذا القانون هو، بالنتيجـة، قانـون لكـل رمزية: ان المجموع الرمزي هو الذي يقيِّم مختلف مدلولات القداسات. «امواه الموت» على سبيل المثال، لانكشف معناها العميق إلا في المعيار الذي تصرف فيه البنية للرمزية المائية.

تاريخ نموذجخي للتعميد

لم يهمـل آبـاء الكنيسة استثمار بعض القيم الما قبل المسيحية والعالمية لرمـزية مائية، متـوصلين لاغنـائها بمدلولات جديدة، ومتعلقة بالوجود التاريخي للمسيح. . فكان الماء بالنسبة لتارتوليان tertulien [التعميد ٣-٥] المقر الأولي للروح الالهي، الذي فضله آنذاك على العناصر الاخرى. . وان هذا الماء الأول هو الذي أولد الحي لكيلا يوجد ما يثير العجب فيما لو انتجت الأمواه الحياة ايضاً في التعميد. . فكل انواع المياه، من واقع الامتياز القديم الذي ميزها في الأصل، تساهم اذن في سر تقديسنا، عندما يدعى الاله مرة بشأنها. وحالما يحصل الدعاء، تصل الروح القدس من السماء، وتقف على الامواه التي تقدسها بحضورها، وما أن تتقدس هكذا حتى تغمر هذه بدورها بقوة للتقديس. . . فالذين حملوا الشفاء لآلام الاجساد يشفون الروح الآن، انهم يصنعون السلام الزمني، ويبعثون الحياة آينا. . ».

ان «الانسان العجوز» الذي يموت بواسطة الطفو في الماء يعطي الولادة لكائن جديد متجدد. وقد عبَّر يوحنا فم الذهب عن هذه الرمزية باعجاب [.Homil imyoh. xxve]، وكتب متحدثاً عن الرمزية المتعددة القيم للتعميد: «يمثل الموت واللحـد.. والحياة والقيامة.. عندما نغطس رأسنا في الماء، كما في قبر، فإن الانسان العجوز المغمور يكون مكفناً برمته، وعندما نخرج من الماء، يبدو الانسان الجديد في الوقت ذاته».

وكمـا نرى، فإن التفسيرات المعلنـة من قبل ترتوليان، ويوحنا فم الذهب تتنـاغم تمـاماً مع بنية الرمزية المائية. انها غالباً ما تتدخل في التقييم المسيحي للأمـواه بعض العناصر الجديدة المرتبطة «بتاريخ»، وبالتالي التاريخ المقدس، وقبل كل شيء، يوجد التقييم للتعميد كنزول في لجة الأمواه من أجل مبارزة الغول البحـري. ولهـذا النزول نموذج: هو نموذج المسيح في الاردن، الذي كان في الوقت ذاته نزولاً في امواه الموت. وكما كتب سيريل Cyrille من اورشليم، «التنين بيهموت Dragon Behemth، حسب ايوب Yob، كان في المياه وتلقف الاردن في شدقيه، وعليه، وكما توجب سحق رؤوس التنين، فإن يسوع، بنزوله في الأمواه أوثق القوي بهدف ان نحرز القوة بالمشي على العقارب والافاعي[1].

ويأتي بعدئذ تقييم التعميد كتكرار للطوفان. فحسب جوستين، ان المسيح هو نوح من جديد، خرج ظافراً من المياه وأصبح رئيساً لعرق Race. ويمثل الطوفان ايضاً النزول للاعماق البحرية كما يمثل التعميد. «فالطوفان كان اذن صورة أتى التعميد لاكمالها.. كذلك الامر، وكما ان نوحاً واجه بحر الموت، الذي هلكت فيه البشـرية المذنبة وغطست فيه، فإن المعمد الجديد ينزل في حوض التعميد لمواجهة تنين البحر في معركة عليا ويخرج منه منتصراً».

ولكن، ودائماً في موضوع الطقس التعميدي، إن المسيح هو موضوع ايضاً بالتـوازي مع آدم. وقد سبق لهذا التوازي آدم ـ مسيح ان اتخذ مكاناً مرموقاً في

١ـ انظر شروح هذا النص في ح ـ دانيليو. التوراة والطقوس. (١٩٥١/ص٥٣)

لاهوت القديس بولس. «فبالتعميد» يؤكد تيرتوليان، ان الانسان يستعيد المضاهاة بالالـه» [التعميد ـ٥]. وبـالنسبة لسيريل «ليس التعميد تطهيراً من الآثام بفضل الاختيار فحسب، وانما هو ايضاً شكل مضاد لآلام المسيح». ان العري التعميد، هو ايضاً، يناسب مدلولاً طقوسياً وميتافيزيقياً معاً: التخلي عن «الثوب القديم من الفساد والخطيئة التي يسلخها المتعمد على اثر المسيح، والذي كان آدم قد ارتـداه بعـد الخـطيئة». غير انه ايضاً رجوع للبراءة البدئية، إلى شرط آدم قبل السقوط. «لقد كتب سيريل: يا للشيء العظيم!! كنتم عراة تحت بصر الكل ودون ان تعانوا خجلاً من ذلك، وهذا لكونكم في الحقيقة تحملون فيكم الصورة الأولى لآدم، الذي كان عارياً في الجنة دون أن يكابده الخجل».

ويفهم حسب هذه النصوص مع التجديدات المسيحية: ان الاباء فتشوا من جهة عن علاقات بين العهدين، ومن جهة أخرى، اظهروا ان المسيح اكمل حقيقة العهـود المقطوعة من قبل الآله لشعب اسرائيل. بيد انه يقتضي ملاحظة ان هذه التقييمات الجديدة للرمزية التعميدية لا تناقض الرمزية المائية المنتشرة عالمياً. فجميعها موجودة فيها: فلنوح والطوفان كنظير في ما لا يحصى من التقاليد، كارثة ارضية وضعت نهـاية للبشـرية («للمجتمـع») باستثنـاء رجل واحد سيصبح جداً اسطورياً لبشرية جديدة. ان «امواه الموت» هي لازمة في الميتولوجيات الشرقية من العصور الحجرية والاسيوية والاوقيانوسية. فالماء «يقتل» بامتياز: انه يذيب، وانه يبيد كل شيء. ولهذا فهو بحق غني «ببذور» خلاّقة. ورمزية العري التعميدي ليست امتيازاً متقـدمـاً للتقليد اليهـودي ـ المسيحي. فالعـري الـطقوسي يعادل التكـامل، والنعيم، وان «الجنة» تقتضي فقدان «الثياب»، أي غياب «الابتذال» (صورة نمط بدئي للزمن). كل عري طقوسي يقتضي نموذجاً لا زمنياً وصورة فردوسية.

إن غيلان الغمـر Abime تصـادف في العـديد من التقـاليد: فالابـطال والمسارين (الملقنين) ينزلون لعمق الغمر لمواجهة الغيلان البحرية، انها تجربـة مسـارة نمـوذجياً. وتكثـر المفارقات، بالتأكيد، في تاريخ الاديان: فأحياناً تقيم

الحيتان الحراسة على «كنز»، الصورة المحسوسة للمقدس، وللحقيقة المطلقة، والظفر الطقوس (المساري) ضد الغول ـ الحارس يعادل ظفراً بالخلود. والتعميد هو بالنسبة للمسيحي، تقديس لأنه اقيم من قبل المسيح. ولكنه على الاقل لا يعاود أخذ الطقس المساري للتجربة «صراع ضد الغول»، والموت والقيامة الرمزيين (ولادة الانسان الجديد). لا نقول بأن اليهودية أو المسيحية «استعارتا» مثل هذه الاساطير أو الرموز من ديانات الشعوب المجاورة، فهذا لم يكن ضرورياً: اليهودية ورثت مما قبل التاريخ، ومن تاريخ ديني طويل، حيث كانت كل هذه الاشياء قد وجدت سابقاً. كذلك ليس من الضروري ان مثل هذا الرمز أو ذاك قد حوفظ عليه «متيقظاً» في كماله من قبل اليهودية. فكان يكفي ان تستمر مجموعة صور في الحياة، كائنة منذ الازمنة الما قبل الموسوية، في وضعها الغامض. ومن مثل هذه الصور وهذه الرموز كانت قادرة لاعادة احياء تحيين ديني قوي، وفي أية فترة كانت.

عالمية الرموز:

لقد قاس بعض آباء الكنيسة البدائيين الفائدة من التواصل بين الرموز المعروفة من قبل المسيحية والرموز المشاعة بين البشرية. وقد ذكّر تيوفيل الانطاكي بمخاطبته أولئك الذين ينكرون قيامة الموتى ذكرهم بالعلاقات أو الاشارات Tekh-mesia التي وضعها الاله في متناولهم في الايقاعات الكونية الكبرى: الفصول، والايام، والليالي: «أفلا يوجد بعث بالنسبة للبذور والثمار؟؟». ويقول كليمنت الرومي «النهار والليل يظهران البعث، فالليل ينام، والنهار يشرق، النهار يمضي، والليل يصل».

وكانت الرموز، بالنسبة للمنافحين عن المسيحين، مثقلة بالرسالات: كانت تظهر المقدس بواسطة الايقاعات الكونية. فالكشف المقدس بالايمان لم يخرب الدلالات مما قبل المسيحية للرموز: لقد اضاف اليها بكل بساطة قيمة جديدة. ومن المؤكد، بالنسبة للمؤمن، ان هذه الدلالة الجديدة كانت تكسف الاخرى:

هي وحدها قيمت الرمز، وغيرت وجهه بكشف. فقيامة المسيح هي التي اقتضت، وليس «العلامات» التي امكن قراءتها في الحياة الكونية. مع ذلك، يبقى القول بأن التقييم الجديد كان بنوع ما مشروطاً ببنية الرمزية ذاتها، ويمكن القول حتى ان الرمز المائي انتظر اتمام معناه العميق بالقيم الجديدة التي جلبتها المسحية.

إن الايمان المسيحي معلق على كشف تاريخي: التجسيد لاله في الزمان التاريخي هو الذي يضمن، في نظر المسيحي، صحة الرموز. ولكن الرمزية المائية الشاملة لم تنقرض ولم يمتنع عن تحيينها على اثر التفسيرات التاريخية (اليهودية ـ المسيحية) الرمزية التعميد. . وبعبارة اخرى: ان التاريخ لم ينجح باجراء تغيير جذري لبنية رمزية قديمة. ان التاريخ يضيف باستمرار مدلولات جديدة، ولكن هذه المدلولات لا تخرب بنية الزمن.

وتفهم الحالة التي وصفناها اذا أخذنا في الحسبان، أن العالم، بالنسبة للانسان المتدين يقدم دائماً تكافؤاً مما فوق الطبيعة والذي يكشف له نموذجاً من القداسة. فكل قطعة كونية هي «شفافة»: تظهر طريقتها الخاصة في الوجود نية خاصة للكائن L'e'tre وبالنتيجة للمقدس، ولا يسوغ ان ننسى ابداً، ان القداسة، بالنسبة للانسان المتدين، هي مظهر مطلق أو غير محدد للكائن. وان كشوفات القداسة الكونية هي بنوع ما كشوفات بدئية: كان لها محلها في الماضي الديني السحيق للبشرية، وان التجديدات المقدسة فيما بعد من قبل التاريخ لم تنجح ابداً في الغائها.

الأرض الأم

ان نبياً هندياً سموحلا Smohalla . وزعيم قبيلة وانابوم، كان قد رفض شغل الارض. وكان يعتبر من الذنوب جرح، أو قطع، وتمزيق أو خدش «أمنا المشتركة» بأعمال زراعية. وكان يضيف: «أتطلبون إلى عزق الأرض؟؟ أيسوغ لي أخذ سكين لاغماده في صدر أمي؟؟ فعندما سأموت لن تعيدني لحضنها. اتطلبون إلي إن

اعزق وأرفع الحجارة؟. أيسوغ قطع لحومها للوصول إلى عظامها؟. انني عندئذ، لن استطيع ابداً الدخول في جسدها لأولد من جديد. اتطلبون إلي أن أقطع العشب والشوفان وابيعه واغتني كالبيض؟؟ ولكن كيف اجرؤ ان اقطع شعر أمي»؟.

إن هذه الكلمات قيلت منذ أقل من قرنَ، ولكنها وصلت الينا من زمن بعيد جداً. فالاحساس الذي يتولد من سماعها يرجع بصورة خاصة لما تكشفه لنا، بطراوة وعفوية لا مثيل لهما، الصورة البدئية للارض الام. فهذه الصورة، نصادفها في كل مكان وتحت اشكال وانواع مختلفة لا حصر لها. انها الأرض الأم المعروفة جيداً في ديانات البحر المتوسط، والتي اعطت الولادة إلى كل الكائنات. «انها الأرض التي سأغني لها، كما نقرأ في نشيد هوميري إلى الارض (الياذة) الأم الشاملة للجوامد الوطيدة، الجد المحترم الذي يغذي على ثراه كل ما يوجد.. لك وحدك يعود اعطاء الحياة للفانين، ولك يعود أخذها..». ويمجد أخيل الأرض التي «تولد كل الكائنات، وتغذيها ثم تتلقى منها مجدداً البذرة المخصبة».

لم يقل ا لنبي سموحلا بأية طريقة ولد البشر من الأم الارضية، غير ان بعض الاساطير الاميركية تكشف لنا كيف حصلت الاشياء في الأصل، في بدء الزمن: عاش الناس الأول بعض الوقت في رخم أمهم، أي في عمق الارض، في احشائها، هنالك، في الأعماق الارضية العميقة، واصلوا حياة نصف بشرية: لقد كانت أجنة بنوع ما ولم تكون بشكل كامل. ان ليني ليناب أو ديلاور، كما يؤكد الهنود ـ على الأقل، هو الذي سبق ان سكن في بنسلفانيا. وحسب اساطيرهم، ان الخالق مع أنه سبق أن أعد من أجلهم، على وجه الارض، كل الاشياء التي يتمتعون بها حالياً، كان قرر مع ذلك ان البشر سيبقون ايضاً بعض الوقت مختبئين في بطن أمهم الارضية، من أجل ان ينضجوا وان يتطوروا بشكل افضل. وتتكلم اساطير اميركية أخرى عن زمن قديم حيث كانت الارض الام قد انتجت البشر بالطريقة ذاتها التي تنتج في ايامنا الشجيرات وانواع القصب.

ان تولد البشر بواسطة الارض معتقد منتشر عالمياً. وفي العديد من اللغات ان آلانسان سمي: «مولوداً من الارض». ويعتقد بأن الاطفال «يأتون» من عمق

الارض، من مغاور وكهوف وشقوق، ولكن من مستنقعات ايضاً، ومن ينابيع وأنهار، وتحت شكل اسطورة وخرافة، او بكل بساطة بمجاز ما زالت بعض المعتقدات المماثلة تعيش عليه ايضاً في اوروبا. فكل اقليم، وتقريباً. كل مدينة وقرية، تعرض صخرة أو نبعاً «يقدم» الأولاد: كايندر برونن Kinder Braunen و كايندرتيس Kinderteichc . . . الخ . . . وحتى عند الأوروبيين في ايامنا هذه ما زال يعيش الشعور الغامض بالتضامن السري مع الأرض الوطنية . . . انها هي التجربة الدينية للمحلية الوطنية. والشعور بالتكون من اقوام المكان، وثمة شعور ببنية كونية تتجاوز كثيراً التضامن العائلي والسلفي . .

فعند الموت، يرغب في ايجاد الارض ـ الأم، ليدفن فيها في التراب الوطني. تقول الريغ فيدا (١٠ـ١٨ـ١٠) «ازحف نحو الارض أمك!». «أنت الذي هو من تراب، القيك في التراب!». وجاء في اتهارفا فيدا [١٨ـ٤ـ٤٨] «ليعاد العظم وليعاد اللحم مجدداً للارض» وهذا الكلام يتلى في الحفلات الجنائزية الصينية. والنقوش القبرية الرومانية تشير إلى الخوف من حصول دفن الرماد للميت في جهة أخرى، كما تشير بخاصة إلى الفرح باعادة ادخاله للوطن: هنا ولد وهنا وضع (سنة كذا) هنالك حيث كان قد ولد هنالك رغب ان يعود (سنة. . .) الخ.

ايداع الطفل على الارض:

ان هذه التجربة الرئيسية ـ ليست الأم البشرية سوى ممثلة للأم الكبرى الارضية ـ قد افسحت المجال لاعراف لا حصر لها. ويعاد للذاكرة، على سبيل المثال الولادة على التراب، وهي تصادف تقريباً في كل مكان عبر العالم، من استراليا إلى الصين، ومن افريقيا إلى اميركا الجنوبية. وكانت هذه العادة قد زالت في العصر التاريخي من لدن الاغريق والرومان، بيد ان وجودها هنالك منذ ماض سحيق لا يساوره شك: بعض التماثيل لربات الولادة (اليبا Eileithya داميا Damia أوكسيا Auxeia) تمثلها جاثية على ركبتيها تماماً في وضعية المرأة التي تلد الأرض

مباشـرة. وفي النصوص الديموطية Demotiques المصرية، كانت عبارة «جلس على الأرض» تعني «أولدت» أو «ولادة».

ويدرك بدون عناء المعنى الديني لهذه العادة: فالولادة والوضع هما الترجمة الكـونية الصغرى لعمل نموذجي مكتمل بـالارض، ولا تفعل الأم البشرية سوى احتـذاء وتكرار هذا العمل البدئي لظهور الحياة في جوف الأرض. ويتوجب لها بالنتيجـة ان توجد بتماس مباشر مع المولدة الكبرى Grande Genitrice . وتترك لتتوجه بها في اكمال هذا السر الذي هو ولادة حياة، ولتتلقى منها طاقاتها الخيرة وتجد فيها الحماية الأمومية.

ومـا زالت العادة بوضع الوليد الجديد على الأرض منتشرة كثيراً. فما زال يوجد في ايامنا في بعض بلدان اوروبا، ان الولد ما أن يولد ويقمط حتى يوضع حالاً على الأرض. وبعدئذ يرفع من قبل الأب (عن الأرض الأم) باشارة اعتراف. وفي الصين القـديمة «يوضع الميت، كالطفل الوليد، على الارض. . . لكي يولد أو لكي يموت، ولكي يدخل في الأسرة الحية أو الاسرة النسبيَّة (وللخروج من الواحدة للاخرى). وتوجد عتبة مشتركة، الأرض الوطنية. . . وعندما يوضع الوليد الجديد أو الميت على الارض، فإن ذلـك لسؤالهـا فيمـا اذا كانت الـولادة أو المـوت صحيحان، واذا أوجب اعتبارهما كواقعتين مقبولتين او نظاميتين. . فطقس الايداع على الارض يدخل فكرة هوية اساسية بين العرق والتراب. وهذه الفكرة تترجم، في الواقع بالشعور بالوطنية التي هي اكثر حيوية مما يمكننا ادراكه في بدايات التاريخ الصيني، وان الفكرة برابطة ضيقة بين بلد وسكانه هي عقيدة على درجة كبيرة من العمق بحيث بقيت في قلب المؤسسات الدينية والحق العام».

كذلك فان وضع الولد على الارض بعد الوضع فوراً، يهدف إلى أن تضفي أمه الحقيقية عليه الشرعية وتضمن له حماية الهية، وبذات الطريقة يوضع على الارض، وعلى الأقـل لا يدفنون، الأولاد والرجال البالغون، في حالة المرض. وهـذا الطقس يعادل ولادة جديدة. فالدفن الرمزي، الجزئي أو الشامل له ذات القيمة السحرية ـ الدينية للطفو في الماء، والتعميد. فالمريض الذي يشفى: يولد

من جديد. وتحافظ العملية على الفاعلية ذاتها عندما يتعلق الأمر بمحو خطيئة فادحة أو اشفاء مرض روحي (هذا الاخير يمثل بالنسبة للجماعة نفس خطر الجرم أو المرض الجسدي). فالمذنب يوضع في برميل أو حفرة ارضية، وعندما يخرج، يقال بأنه «ولد للمرة الثانية من بطن امه». ومن هنا كانت العقيدة السكندينافية بوجود امكانية لساحرة في أن تنقذ من الإدانة الابدية اذا دفنت حية، واذا بذرت الحبوب فوقها، ويجني المحصول المتأتي من هذا.

إن المسارة تعادل موتاً وقيامة طقوسيين. كذلك، فإن التلميذ لدى عدد من الشعوب البدائية «يقتل» رمزياً! ويدفن في حفرة ويغطى بأوراق الشجر. وعندما ينهض من قبره، يعتبر رجلاً جديداً، لأنه ولد مرة ثانية، ومباشرة من قبل الأم الكونية.

المرأة، الارض، الخصب

المرأة اذن متضامنة صوفياً مع الارض، وتمثل الولادة كعمل متفرع على المقياس البشري، من الخصب الارضي، فلكل التجارب الدينية ذات العلاقة مع الخصب والولادة بنية كونية. وترتبط قداسة المرأة بقداسة الارض. وللخصب النسوي نموذج كوني: هو نموذج الأرض الام المولدة الشاملة.

وتتصور بعض الديانات. ان الارض الأم قادرة على ان تحبل لوحدها بدون مساعدة والد. وكذلك توجد ملامح لمثل هذه الأفكار القديمة في اساطير التوالد العذري للربات في ثقافة البحر المتوسط. وحسب هزيود ان جايا Gaia (الأرض) ولدت اورانوس «كائن مساو لذاتها وقادر لأن يغطيها برمتها» [انساب الآلهة ١٢٦]. وقد ولدت بعض الربات الاغريقية ايضاً دون مساعدة الآلهة. وفي هذا تعبير اسطوري على الكفاءة الذاتية والخصب للأرض - الأم. ولمثل هذه المفاهيم الاسطورية تناسب المعتقدات المناسبة للخصب للمرأة وقدراتها السحر - دينية الخفية التي تمارس تأثيراً حاسماً على حياة النباتات. وهذه الظاهرة الاجتماعية

والزراعية معروفة تحت اسم النسب الأمومي Matriarcat ويرتبط باكتشاف زراعة النباتات الغذائية من قبل المرأة. فالمرأة هي أول من جنى النباتات الغذائية. وهي التي اصبحت طبيعياً المـالكـة لـلأرض وللمحاصيل. وبالنتيجة فإن مزايا المرأة السحر ـ دينية كانت سبباً لسبق سيادتها الاجتماعية كنموذج كوني : صورة الارض ـ الام.

وفي بعض الديانات، ان الخلق الكوني، أو على الأقل اكماله هو نتيجة لتــزاوج مختلط Hierogamie بين الــه السمـاء والارض الأم. وهـذه الاسـطورة النشكـونية منتشـرة جداً. وتصـادف بصورة خاصة في اوقيانوسيا، وفي اندونيسيا الميكـرونيزيا Micronesie ، كذلك ايضاً في اسيا، وافريقيا وفي الأميريكيتين[1] وعليه فقد رأينا ان الاسطورة النشكونية، هي الاسطورة النموذجية بامتياز: تستخدم كنموذج للتصرفات البشرية، ولهذا يعتبر الزواج البشري كاحتذاء للزواج المختلط الكوني. «أنا السماء، وأنت الارض»! هكذا يعبر الزوج في [البراهادار او بانيشاد ٦ـ٤ـ٢٠]. وقد سبق في الآتهارتافيدا [١٤ـ٢ـ٧١]. انه كان يجري تمثيل الزوج والزوجة بالسماء والارض. وقد احتفل ديدون Didon بزواجه من اينيه Enee وسط عاصفة هوجاء (الانياذة ٤ـ١٦٥]، وقد توافق قرانهما مع قران العناصر، فالسماء يحضن زوجتـه قاذفـاً المطر المخصب. وفي اليونان، كانت الطقوس الزواجية تحتذي مثال زوس بقرانه سراً مع هيرا (بوزانياس ٢ـ٣٤ , ٢]. وكما أوجب الانتظار، فإن الاسطورة الالهية هي النموذج المثالي للقران البشري. بيد أنه يوجد مظهر آخر تقتضي الاشارة اليه : البنية الكونية لطقس زواجي وسلوك جنسي للبشرية. فبالنسبة للانسان المتدين في المجتمعات الحديثة. يمكن بصعوبة ادراك هذا البعد الكوني والمقدس في ذات الوقت. للاقتران الزوجي. غير انه لا يسوغ اغفال انه بالنسبة للانسان المتدين في المجتمعات القديمة، كان العالم يمثل له مثقلاً بالرسالات. واحياناً تكون هذه الرسالة مرمزة. وسنحاول الاشارة لها. فالتجربة البشرية برمتها قابلة للمماثلة بالحياة الكونية، وبالنتيجة، ان تكون مقدسة، لأن الكون هو الخليقة العليا للآلهة.

فالتهتك الطقوسي لمنفعة المحاصيل له كذلك نموذج الهي : الزواج المختلط بين الاله المخصب والارض الأم. والخصب الزراعي مثار بهيجان توالدي لا محدود. ومن احدى وجهات النظر، يناسب التهتك اللاتمييزية مما قبل الخلق. كذلك فإن بعض المحتفلين بالعام الجديد يمارسون شعائر تهتكية، «الاختلاط» الاجتماعي، الفجور، واعياد الخلاعة، كلها ترمز للانحلال في حالة اللا تشكل التي سبقت خلق العالم. وعندما يتعلق الأمر «بخلق» على مستوى الحياة النباتية، فإن هذا السيناريو الطقوسي الكوزمولوجي يتكرر لأن المحصول الجديد يعادل «خلقاً جديداً». ان فكرة التجدد ـ التي صادفناها في طقوس العام الجديد. والتي تعلقت في آن واحد بتجدد الزمان وبعث العالم ـ تصادف في السيناريوهات التهتكية الزراعية. هنا ايضاً تعتبر الخلاعة انكفاء في الليل الكوني، لما سبق التشكل في «الامواه» لضمان اعادة التوالد الكلي للحياة وبالنتيجة خصب الارض ووفرة المحاصيل.

رمزية الشجرة الكونية وطقوس النبات

لقد رأينا، أن الاساطير وطقوس الأرض ـ الأم تعبر بصورة خاصة عن افكار الخصب والغنى. ويتعلق هذا بأفكار دينية، لأن المظاهر المتعددة للخصب الشامل تكشف، اجمالاً، سر الولادة، وخلق الحياة. وعليه، فإن ظهور الحياة هو بالنسبة للانسان المتدين، السر المركزي للعالم. وهذه الحياة «تأتي» من جهة ما ليست هذا العالم، وأخيراً تنسحب من هنا من تحت و«تمضي» نحو الآخرة، وتتمدد سرياً في مكان مجهول، لا يمكن ادراكه من قبل غالبية الاحياء. فالحياة البشرية غير مشعور بها كظهور مختصر في الزمان، بين عدمين، انها مسبوقة بسبق وجود وستمدد في وجود تال. ويعرف القليل من الأشياء حول هاتين المرحلتين الما بعد ارضية للحياة البشرية. بيد انه من المعلوم على الاقل انهما توجدان. وبالنسبة للانسان المتدين، لا يضع الموت، اذن، حداً نهائياً للحياة: فالموت ليس سوى

حالة للوجود البشري.

من جهـة أخرى، كل هذا «مرموز إليه» في الايقاعات الكونية: من أجل ادراك سر الحياة، ليس سوى فك رمـوز ما «قاله» الكون بطرائق تكونه الكثيرة. وعليه، فإن شيئاً يبدو واضحاً: هو ان الكوزموس تنظيم حي يتجدد دورياً. إن سر ظهور الحياة الذي لا ينفذ متضامن بالتحديد الايقاعي للكوزموس. ولهذا السبب تم تصـور الكـوزمـوس بشكل شجرة جبارة: فطريقة تكون الكون، وفي المحل الأول، قدرته على التجدد إلى ما لا نهاية، معبر عنها رمزياً بحياة الشجرة.

ويوجد مجال لملاحظة ان ليس المقصود مع ذلك ببساطة توضع صور السلم الكوني الاصغر على السلم الكوني الاكبر. فشجرة الحياة بصفتها «موضوعاً طبيعياً» لا يمكن لهـا ان توحي بكلية الحياة الكونية: على مستوى التجربة الدنيوية، لا تغـطي طريقـة تكونها طريقة تكون الكوزموس في كل تعقيداتها. وعلى مستوى التجـربـة الـدنيوية، لا تكشف الحياة النبـاتية سوى تتمة «ولادات» و«ميتات». فالرؤية الدينية للحياة هي التي تسمح «بتكشف» دلالات اخرى في ايقاع النبات، وفي المكان الأول افكاراً من اعادة التجدد، والفتوة الابدية، والصحة، والخلود، هذا وان الفكـر الديني للحقيقة المطلقة معبر عنه رمزياً. بين العديد من الصور الاخرى، بصورة «ثمرة عجيبة» تمنح في آن واحد، الخلود، وكلية العلم، والقدرة الكلية، ثمرة قابلة لتحويل البشرية إلى آلهة.

إن صورة الشجرة لم تنتخب لترميز الكوزموس فحسب، وانما ايضاً لتعبر عن الحياة، وعن الشباب، والخلود، والحكمة، وإلى جانب الشجرات الكونية، مثل ياجدرازيل Yaggdrasil في الميتولوجيا الجرمنية عرف تاريخ الاديان شجرات حياة (مثلاً.. ميزوبوتاميا) وخلوداً (اسيا العهد القديم)، وحكمة (العهد القديم) وفتوة (ميزوبوتاميا)، الهند، ايران) الخ.. وبقول آخر، توصلت الشجرة لتعبر عن كل ما يعتبـره الانسـان المتدين حقيقياً ومقدساً بامتياز، وكل ما يعرف ان الآلهة تملكه بطبيعتها الخاصة والذي هو غير مقبول الا فيما ندر من الافراد المتميزين، ابطال، وانصاف ـ آلهة. كذلك فإن اساطير البحث عن الخلود أو الشباب الدائم تبرز في

المقدمة شجرة ذات ثمار من ذهب أو أوراق عجيبة، شجرة توجد في «بلاد بعيدة» (في الواقع، في العالم الآخر) والتي هي محمية من قبل غيلان (عنقاء، تنينات، افاعي). ولجني ثمارها يتوجب مواجهة الغول الحارس وقتله، اذن تحمل تجربة مسارية من نموذج بطولي: ويحصل الظافر بواسطة «العنف» على الشرط الما فوق بشري، والالهي تقريباً، وعلى الشباب الخالد، وعدم امكانية التغلب عليه والقدرة الكلية.

وفي مثل رموز الشجرة الكونية، أو عدم الفناء، أو العلم، تعبر المكافآت الدينية للنبات عن نفسها مع أعلى ما لديها من القوة والوضوح. وبعبارة أخرى، تكشف الشجرة المقدسة، أو النباتات المقدسة بنية غير واضحة في مختلف انواع النباتات المحسوسة. وكما سبق ان لاحظنا، فإن القداسة هي التي تكشف التكوينات الاكثر عمقاً للعالم. فالكون يظهر نفسه «كرمز Chiffre» في منظور ديني فقط. والايقاعات النباتية بالنسبة للانسان المتدين هي التي تكشف في آن واحد سر الحياة والخلق، وسر التجدد والشباب والخلود.

ويمكن القول ان كل الاشجار والنباتات المعتبرة مقدسة (على سبيل المثال شجرة اشفاتا في الهند) يرجع مركزها المتميز لواقعة انها تجسد النمط البدئي L'archetype والصورة المثالية للنبات. ومن جهة أخرى، فإن قيمتها الدينية هي التي جعلت منها نباتاً معنياً به ومجنياً. وحسب بعض الباحثين، فإن كل النباتات المستمرة حالياً كانت معتبرة في الأصل كنباتات مقدسة.

ان ما يسمى طقوس النبات لا يتعلق بتجربة دينية «طبيعية» وذات علاقة، مثلاً بالربيع واستيقاظ النبات فعلى العكس، إن التجربة الدينية للتجديد (اعادة البدء، اعادة الخلق، للعالم هي التي تسبق وتبرر تقييم الربيع بصفته بعثاً للطبيعة. إن سر التجديد الدوري للكون هو الذي اسس الأهمية الدينية للربيع. ومن جهة أخرى. ليست الظاهرة الطبيعية للربيع ولظهور النبات، هي التي تهم دوماً، في طقوس النبات، ولكن ما يهم هو الاشارة المعلنة سلفاً لسر كوني. ان مجموعات من الشباب قد زاروا احتفالياً منازل قرية واظهروا غصناً اخضراً، وباقة من الزهور

وعصفوراً. وتلك هي الاشارة لبعث وشيك الوقوع للحياة النباتية، والشاهد الذي اكمله السر، بأن الربيع لن يتأخر، ان اغلبية هذه الظقوس لها محلها قبل «الظاهرة» الطبيعية للربيع.

نزع صفة القداسة عن الطبيعة

سبق ان قلنا: ان الطبيعة بالنسبة للانسان المتدين ليست «طبيعية» حصر. فالتجربة لطبيعة منزوعة القداسة جذرياً هي اكتشاف حديث، وهي ما زالت غير مقبولة إلا من اقلية المجتمعات الحديثة، وفي المقام الأول رجال العلم. وبالنسبة للبقية، ما زالت الطبيعة تمثل «سحراً» و«سراً» و«عظمة» حيث يمكن حل رموز آثار القيم الدينية القديمة. فلا يوجد انسان عصري، مهما كانت درجة عدم تدينه، غير متحسس «بمفاتن» الطبيعة. ولا يتعلق هذا بقيم جمالية ورياضية أو صحية مناطة بالطبيعة فحسب، وانما ايضاً بشعور مشوش ومن الصعب تعريفه، وفيه ما زالت تميز ذكرى تجربة دينية منعزلة.

ولا يخلو من الفائدة، ان نظهر، بمعونة مثال محدد، التغيرات والتراجعات لقيم دينية للطبيعة، وقد اخترنا هذا المثال من الصين، وذلك لسببين:

١) في الصين كما في الغرب، كان نزع القداسة عن الطبيعة من عمل قلة، هي من المثقفين. ٢) وعلى الأغلب، في الصين وفي الشرق الاقصى كله، لم تصل هذه العملية من نزع القداسة لحدها النهائي. فالتأمل الجمالي للطبيعة ما زال يحافظ، حتى بالنسبة للمتعلمين الاكثر سوفسطائية، على تقدير ديني.

ومن المعلوم انه بدءاً من القرن السابع عشر كان تنظيم الحدائق في احواض قد أصبح (موضة) طريقة بالنسبة للمثقفين الصينيين. وتعلق الموضوع بأحواض ملأى بالماء وفي وسطها انتصبت بعض الصخور مع اشجار قزمية، وزهور وعلى الأغلب نماذج من نمنمة لمساكن، وباغودات Pagodes (هيكلي صيني من طبقات) وجسور وصور بشرية، وقد اسميت هذه الصخور «جبال مصغرة» انامية

(نسبة لبلاد الآنام) أو «جبل صناعي» صيني أنامي. ويلاحظ ان هذه الاسماء ذاتها تفشي مدلولاً كوزمولوجياً: فالجبل، كما رأينا، هو رمز العالم.

غير أن هذه الحدائق المصغرة أصبحت موضوعات اصطفاء بالنسبة للجماليين، وكان لها تاريخ طويل، بل ما قبل تاريخ، حيث أبدت شعوراً دينياً عميقاً للعالم. فالمتقدمة كانت الأحواض التي كان يمثل الماء المعطر فيها البحر والغطاء المرتفع للجبل. وان البنية الكونية لهذه الاشياء واضحة جداً. وكان العنصر الصوفي واضحاً ايضاً، لأن الجبل وسط البحر كان يرمز لجزر السعداء، وهي نوع من الجنة حيث كان يعيش التاويون الخالدون.

انه يتعلق اذن بعالم على حدة، عالم مصغر، أقيم لدى الفرد في منزله للمساهمة بقواه الروحانية المركزة، من أجل اعادة البناء، بواسطة التأمل، والانسجام مع العالم، وكان الجبل مزيناً بمغاور، وقد لعب فولكلور المغاور دوراً هاماً في انشاء الحدائق المصغرة. فالمغاور منعزلات سرية، ومحل اقامة للخالدين التاويين ومكان للمسارات. انها تمثل عالماً فردوسياً، ولهذا السبب يوجد لها مدخل صعب («رمز للباب الضيق الذي سنعود له في الفصل التالي»).

غير ان كل هذه العقدة: ماء، شجرة، جبل، مغارة، والتي كانت لعبت دوراً كبيراً، في التاوية، لم تكن سوى التطوير لفكرة دينية اكثر قدماً: هي فكرة المقام التام ـ المتضمن جبلاً وقطعة ماء ـ ومنعزلاً. مقام كامل، لأنه، في آن واحد عالم مصغر وفردوسي، ومنبع النعيم ومكان الخلود. وعليه، فإن المشهد الكامل ـ جبل وقطعة ماء ـ لم يكن سوى «المكان المقدس» الذي لا يمكن تذكره، وهنالك حيث، كان يتلاقى في الصين الأولاد والبنات لإنشاد اغاني طقوسية متناوبة ولمبارزات غرامية. ويظن بأنها تقييمات متتالية لهذا «المكان المقدس» البدئي. ففي اكثر الازمنة قدماً، كان محلاً متميزاً، وعالماً مسوراً مقدساً، حيث كان يجتمع الشباب والصبايا دورياً للمشاركة في اسرار الحياة والخصب الكوني. وقد استعاد التاويون هذا المخطط الكوزمولوجي القديم ـ جبل ومياه ـ واستخرجوا منها عقدة اكثر غنى (جبل ـ مياه ـ مغارة ـ شجرة) ولكنها مخفضة إلى أدنى مقياس: وكان هذا

عالمـاً فردوسياً مصغراً مثقلاً بقوى روحانية لأنه مسحوب من عالم دنيوي، وكان التاويون بالقرب منه يتأملون ويستجمون.

وقداسة المكان المغلق هي ايضاً قابلة للكشف عنها في الاحواض مع ماء معطر وغطاء يرمز للبحر ولجزر السعداء. وكانت هذه العقدة تستخدم ايضاً من أجل التأمل، تماماً كما في البدء، والحدائق المصغرة قبل ان يلغيها فيض المتعلمين في القرن السابع عشر، ليحولها إلى موضوعات فن».

ويلاحظ مع ذلك، انه لا يشاهد، في هذا المثال، مطلقاً نزع صفة القداسة الشاملة للعالم، لأن ما يسمى، في الشرق الاقصى، «الحس الجمالي» ما زال يحافظ حتى بين المتعلمين، على بعد ديني، ولكن مثال الجنائن المصغرة يظهر لنا في أي معنى وبأي الوسائل يتم نزع القداسة عن العالم. ويكفي تصور ما يمكن لحس جمالي من هذا النوع ان يصبح في مجتمع حديث، حتى نفهم كيف ان تجربة القداسة الكونية يمكن لها ان تتخلخل وتتحول لتصبح احساساً انسانياً فقط: احساس لأجل الفن، مثلاً.

تجليات كونية أخرى.

نظراً لوجـوب التحـديد، فإننـا لم نتكلم سوى عن بعض مظاهر القداسة الطبيعية، وقد أمكن لعدد بارز من التجليات الكونية المرور بصمت، وهكذا لم نتكلم عن الـرمـوز والعبـادات الشمسية أو القمـرية، ولا عـن المـدلول الديني للحجـارة، ولا عن الـدور الـديني للحيوانـات الـخ.. فلكـل واحـدة من هذه المجمـوعـات تجليات كونية تكشف بنية خاصة لقداسة الطبيعة، أو بدقة أكثر، تكشف نموذجاً لمقدس معبر عنه بطريقة خاصة من وجوده في الكون. ويكفي على سبيل المثال، تحليل القيم الدينية المختلفة المعترف بها للحجارة، كي نفهم ما تكون الحجارة قابلة لاظهاره للناس بصفتها مقدسات: انها تكشف للبشر القوة، والصلابة، والاستمرارية. التجلي الحجر هو تجل وجودي Ontophanie بامتياز:

فقبل كل شيء يبقى الحجر دائماً ذاته، لا يتغير ابداً، وهو يضرب الانسان لأن له من قوة عدم الكسر والاطلاقية، وبهذا، يكشف له بالتشابه، عدم قابلية الكسر والاطلاقية للكائن. ان الطريقة المميزة لوجود الحجر المدركة بفضل تجربة دينية تكشف للانسان ماهية وجود مطلق، خارج الزمن، وعصمة المصير.

كذلك الامر، فإن التحليل العاجل لتعدد التقييمات الدينية للقمر ترشد لكل ما قرأه الانسان في الايقاعات القمرية. فبفضل الظواهر القمرية، أي «ولادته» و«موته» و«قيامته» شعر البشر في آن واحد بطريقة تكونهم الخاص في الكون وبأملهم باستمرارية الحياة أو اعادة الولادة. وبفضل الرمزية القمرية توصل الانسان المتدين لتقريب مجموعات من الوقائع المتباعدة بدون علاقة ظاهرة بينها، وأخيراً ادخالها في «نسق» او نظام واحد، ومن الراجح ان التقييم الديني للايقاعات القمرية جعل ممكناً أولى التركيبات البشرية الكبرى الكونية للبدائيين. فبفضل الرمزية القمرية، أمكن وضع وقائع متغايرة في علاقة وفي تضامن مثل: الولادة، المصير، الموت، البعث، المياه، النباتات، المرأة، الخصب، الخلود، والظلمات الكونية. الحياة قبل الولادة، والوجود بعد القبر، متبوعاً بعودة ولادة من نموذج قمري («ضوء خارج من ظلمات») النسيج، رمز «خيط الحياة» المصير، الزمنية، الموت الخ.. وبصورة عامة، اغلبية الأفكار، للدورة وللثنائية وللتعدد، وللتعارض، والنزاع، ولكن ايضاً للتوافق بين الاضداد، سواء أكانت مكتشفة، أو مؤكدة بفضل الرمزية القمرية. ويمكن التكلم عن «ميتافيزيك للقمر» في معنى نموذج متماسك من «حقائق» متعلقة بطريقة تكون خاصة للاحياء، من كل ما هو، في الكون، ويساهم في الحياة، أي في المصير، للنمو والتناقض، «للموت» و«القيامة».

ولا يسوغ ان ننسى: ما يكشفه القمر للانسان المتدين، فليس الموت متصلاً باللا ذوبان في الحياة فحسب، وانما ايضاً، وبخاصة، ليس الموت نهائياً او انه متبوع دائماً بولادة جديدة.

فالقمر يقيِّم دينياً المصير الكوني ويوفق الانسان مع الموت. وعلى العكس

من هذا الشمس التي تكشف طريقة أخرى للوجود: انها لا تساهم بالمصير،» فهي دوماً في حركة، وتبقي لا متغيرة، وشكلها نفسه دوماً. فالتجلي الشمسي يترجم القيم الدينية للاستقلالية والقوة والسيادة والذكاء. ولهذا، في بعض الثقافات، نشهد عملية تشميس الكائنات العليا. وكما رأينا فإن الآلهة الشمسية تميل للغياب عن التحيين الديني، إلا أن بنيتها ومزاياها ما زالت تحيا في الآلهة الشمسية، وبخاصة في الحضارات المعدة على مستوى عال ولعبت دوراً تاريخياً هاماً (مصر، الشرق الهيلليني المكسيك).

فعدد كبير من الميتولوجيات البطولية ذو بنية شمسية. ان البطل الممثل بالشمس، يصارع مثلها ضد الظلمات، ينزل إلى مملكة الموت ويخرج ظافراً. وهنا ليست الظلمات، كما في الميتولوجيات القمرية، واحدة من طرائق تكون الألوهة، وانما ترمز إلى كل ما ليس باله، اذن إلى الضد بامتياز. ان الظلمات غير مقيّمة كمظهر ضروري للحياة الكونية، ففي منظور دين شمسي، تعارض الظلمات الحياة، في الاشكال والعقل، والتجليات المنيرة للآلهة الشمسية تصبح في بعض الثقافات، العلامة عن الذكاء، وقد انتهي، بتمثيل شمس وعقل، لدرجة أن اللاهوتيات الشمسية والتوفيقية لنهاية العصور القديمة تحولت إلى فلسفة عقلانية: الشمس معلنة عقلاً للدنيا، وقد وحّد ماكروب Macrobe75 في الشمس كل آلهة العالم اليوناني ـ الشرقي، من ابولون وجوبيتر حتى اوزيريس، وحوريس وأدونيس [ساتورنالات. فصل ١ـ١٧ـ٢٣].

وفي رسالته حول الشمس ملكاً للامبراطور جوليان، كذلك الأمر في نشيد للشمس لبروكليس، تدع التجليات الشمسية المحل للافكار، ويزول التدين بكامله تقريباً على اثر هذه العملية الطويلة من العقلنة.

إن هذه الازالة لصفة القداسة للتجليات الشمسية تسجل من بين العديد من العمليات الاخرى المشابهة، وبفضلها ينتهي الكون برمته ليفرغ من محتوياته الدينية. وكما قلنا سابقاً فإن الدورة النهائية للطبيعة ليست شيئاً مكتسباً إلا بالنسبة لعدد محدود من المحدثين: المجردون من كل شعور ديني. لقد كان يمكن

للمسيحية تقديم تعديلات عميقة وجذرية في التقييم الديني للكون والحياة، ولم ترفضها. أما ان الحياة الكونية، في كليتها، ما زال يمكن لها ايضاً ان يحس بها بصفتها رمزاً للألوهة، فإن كاتباً مسيحياً ك ليون بلوي Leon Bloy يشهد بذلك، عندما كتب: «أما ان تكون الحياة، في البشر، وفي الحيوانات والنباتات، فإنها هي الحياة دائماً، وعندما تحين الدقيقة، والنقطة التي لا يمكن الامساك بها التي تسمى الموت، فإن يسوع دائماً هو الذي ينسحب، من الشجرة كما من كائن بشري ايضاً».

الفصل الرابع

وجود بشري وحياة مقدسة

وجود «مفتوح» للعالم .

إن الهـدف الكلي لمؤرخ الاديان هو ان يفهم، وأن يوضح للغير، سلوك الانسان المتدين وعالمه العقلي. وليس هذا المشروع سهلاً على الدوام. فبالنسبة للعالم الحديث، يختلط الدين بصفته شكلاً من الحياة بالمسيحية. وفي أحسن الحالات، يوجد بعض الحظ، لمتعقل غربي، في أن يتآلف، مع بعض الجهد، مع الـرؤية الدينية للعصور القديمة الكلاسيكية وحتى مع بعض كبرى الديانات الشرقية، كالهندوسية والكونفوشيوسية أو البوذية. غير ان مثل هذا الجهد لتوسيع افقـه الـديني، مهمـا لاقى من ثنـاء، لا يصل به بعيداً، فمع اليونان، والهند، والصين، لا يتجـاوز العقـلاني الغربي محيط دائرة الديانات المعقدة والمقامة، والمتمتعـة بأدب مقـدس واسع ومدون. وبمعرفة جزء من هذه الآداب المقدسة يتآلف مع بعض الميتولوجيات والتيولوجيات الشرقية أو العالم الكلاسيكي، وان هذا غير كاف للوصـول إلى اختـراق العـالم العقلي للانسـان المتـدين. إن هذه الميتولوجيات والتيولوجيات كانت فيما سلف مميزة بالعمل الدؤوب للمثقفين، حتى اذا تكلمنـا بحق، فانهـا لا تكـون «ديانات كتاب» (مثل اليهودية، والزرادشتية، والمسيحية والاسـلام)، انهـا تحـوز كتباً مقدسة (الهند، الصين) أو على الأقل تحملت تأثير كتاب محترمين (على سبيل المثال، هومر في اليونان).

وللحصـول على منـظور ديني اكثـر اتسـاعـاً، من المفيد اكثر التآلف مع الفـولكلور للشعـوب الأوروبية، ويكون هنالك فرصة لفهم العالم الديني لزراع العصور الحجرية. وتمثل، في كثير من الحالات، الاعراف والمعتقدات للفلاحين الأوروبيين حالـة ثقـافـة اكثـر قدمـاً من تلك التي تأكـدت بميثـولـوجيا اليونـان الكـلاسيكية. صحيح ان اكثـرية الشعـوب الـزراعية لاوروبا قد تمسحنت (اعتنقت المسيحية) منذ اكثر من الف سنة، غير انها نجحت في ادخال جزء كبير من تراثها الديني لما قبل المسيحية في المسيحية، ومن ازمنة موغلة في قدمها. وسيكون غير دقيق الاعتقاد، ان الفلاحين في اوروبا، لهذا السبب، هم غير مسيحيين. الا انه يجب الاعتراف بأن تدينهم لا يرد إلى اشكال تاريخية للمسيحية، وان مسيحيتهم حافظت على بنية كونية غائبة بكليتها تقريباً عن تجربة مسيحيي المدن. ويمكن الكلام عن مسيحية بدئية، «لا تاريخية» وعن كون الزراعات الاوروبية بتمسيحها ادخلت في دينها الجديد الديانة الكونية التي حافظت عليها منذ ما قبل التاريخ.

اما بالنسبة لمؤرخ الأديان الراغب بفهم وافهام مجموعة الحالات الوجودية للانسان المتدين، فقد كانت المسألة معقدة جداً. فهنالك عالم يمتد ما وراء حدود الثقافات الزراعية: العالم «البدائي» فعلاً من الرعاة الرحل، والصيادين والسكان الـذين مازالـوا في مرحلة الصيد الأولى، مرحلة الجمع. ولفهم المنطق العقلي الشامل للانسان المتدين، يجب ان يؤخذ في الحسبان المجتمعات البدائية بصورة خاصة. وعليه، فإن سلوكهم الديني يبدو لنا، اليوم، منحرفاً، ان لم يكن زائفاً بوضوح. وعلى كل حال، فهو من المتعذر ادراكه. إلا انه لا توجد وسيلة اخرى لفهم عالم عقلي غريب، سوى بالاقامة ضمنه، وفي وسطه ذاته، لكي نتقرب من هنالك، من كل القيم التي تحكمه.

إن ما يلاحظ منـذ الـرجـوع إلى منـظور الانسـان المتـدين المنتمي إلى المجتمعات القديمة، هو ان العالم يوجد لأنه خلق من قبل الآلهة، وان الوجود ذاته للعالم «يعني» شيئاً، وان العالم ليس اصماً ولا كثيفاً، وانه غير جامد لا حياة فيه، وبدون هدف ولا معنى.

إن الكون، بالنسبة للانسان المتدين «يحيا» و«ينطق». وحياة الكون نفسها دليل القداسة لأنها خلقت من قبل الآلهة، وان الآلهة تظهر نفسها للبشر عبر الحياة الكونية.

ولهذا السبب، وبدءاً من مرحلة من الثقافة، ادرك الانسان نفسه ككون اصغر microcosmos. إنه يشكل جزءاً من خليقة الآلهة، وبعبارة اخرى، إنه يجد «القداسة في ذاته، والتي تعرف عليها في الكون. ويتبع هذا ان حياته مقارنة بالحياة الكونية: بصفتها عملاً الهياً، تصبح الصورة المثالية للوجود البشري. وهنالك بعض الامثلة. فقد رأينا ان الزواج قد قيِّم كزواج مختلط HIEROGAMIE بين السماء والأرض. إلا ان تمثيل الأرض، المرأة، لدى الزارع هو أيضاً اكثر تعقيداً. فقد مثلت المرأة بحقل GLEBF، ومثل المعنى الرجولي بالبذور، والعمل الزراعي بالقران الزوجي. «هذه المرأة أتت كأرض حية: ازرعوا فيها، البذر ايها الرجال»، هذا ما كتب في الاتهارفافيدا [١٤ ـ ٥ ـ ٢٤] «النساء حرث لكم» (القرآن ٢ ـ ٢٢٥).

وتندب ملكة عاقر حظها وتتألم: «انني شبيهة بحقل لا ينبت فيه شيء». وعلى العكس، ففي انشودة من القرن السابع، مجدت العذراء مريم بصفتها أرض منتجة بدون حرث.

ولنحاول فهم الوضع الوجودي لمن بالنسبة اليه ان كل هذه المماثلات هي تجارب معاشة وليست مجرد افكار ببساطة. فمن الواضح ان حياته تمتلك بعداً اكثر: انها ليست بشرية ببساطة، وانما هي في ذات الوقت «كونية» لأن لها بنية عبر ـ بشرية. فيمكن تسميتها «وجوداً منفتحاً»، لأنها غير محددة بدقة بطريقة تكون الانسان. «ومعروف من جهة أخرى ان البدائي يضع نموذجه الخاص الذي يهدف إلى الوصول اليه على مستوى «عبر بشري مكشوف بالاساطير». ووجود الانسان المتدين، وبخاصة البدائي «مكشوف» نحو العالم، فالانسان المتدين بحياته ليس هو لوحده ابداً، انه يعيش في جزء من العالم. غير انه لا يمكن القول، مع هيجل، بأن الانسان البدائي «مغلف في الطبيعة» وبأنه لم يوجد بعد بصفته متميزاً من

الطبيعة، بصفتها ذاتها. فالهندي الذي، يعانق زوجته، يعلن أنها الأرض وانه السماء وانه في ذات الوقت بكامل وعيه بانسانيته وبانسانية زوجته. والمزارع الاسترالي ـ الآسيوي الذي يدل مع ذات اللفظ لاك LAK لعضو التذكير وللمر (اداة الحفر)، ويمثل الحبوب بالمني (رجولي) كما هو لدى العديد من المزارعين، يعرف جيداً ان المر هو اداة كان قد صنعها، وبأنه بعمله في حقله ينجز عملاً زراعياً متضمناً العديد من المعارف التقنية.

وبعبارة اخرى، ان الرمزية الكونية تضيف قيمة جديدة لموضوع أو لعمل بدون ان تمس مطلقاً بقيمها الخاصة والمباشرة. ان وجوداً «مفتوحاً» نحو العالم ليس وجوداً لا واعياً، مغلقاً في الطبيعة، فا«لانفتاح» نحو العالم يجعل الانسان المتدين قادراً لأن يعرف نفسه بمعرفة العالم، وهذه المعرفة هي ثمينة بالنسبة له لأنها «دينية» ولأنها ترجع للكائن.

تقديس الحياة

إن المثال المذكور يساعدنا لفهم المنظور الذي يقع ضمنه انسان المجتمعات القديمة: بالنسبة له، إن الحياة في مجملها قابلة لتكون مقدسة. وان الرسائل التي تحصل بها على التقديس متعددة، ولكن النتيجة تقريباً هي دائماً ذاتها: عيش الحياة على مستوى مزدوج: انها تجري بصفتها وجوداً بشرياً، وفي الحنين ذاته تساهم بحياة عبر ـ بشرية، هي حياة الكون أو الآلهة. فقد بني على افتراض انه، في زمن ماضي سحيق، كان لكل الاعضاء والتجارب الفيزيولوجية للانسان، ولكل حركاته مدلول ديني. وهذا ينتج، لأن كل التصرفات البشرية قد أقيمت من قبل الآلهة أو الأبطال المحضرين في بداية الزمن: هؤلاء أسسوا ليس مختلف الأعمال، ومختلف طرائق التغذية، وممارسة الحب، والتعبير الخ... فحسب، وانما حتى الحركات التي تبدو في ظاهرها غير هامة. ففي اساطير الاستراليين كاراد جيري اتخذ المحضران الاثنان وضعاً خاصاً لكي يتبولا، وحتى

اليوم يحتذى الكارد جيري حذوهما في تلك الحركة النموذجية . .

ومن غير المفيد التذكير بانه لا شيء مماثل لا يتناسب مع مستوى التجربة الدنيوية للحياة. فبالنسة للانسان المتدين، كل التجارب الحيوية، بما فيها الجنس والتغذية والعمل واللعب، قد جرد من القداسة. وبعبارة اخرى، كل هذه الاعمال الفيزيولوجية جردت من مدلولها الروحي، واذن من البعد البشري حقيقة.

ولكن، وخارج هذا المعنى الديني الذي تتلقى الاعمال الفيزيولوجية بصفتها تقليداً لنماذج إلهية، فإن الاعضاء ووظائفها قد قيمت دينياً بتمشيها بمختلف المناطق والظواهر الكونية. وقد سبق ان صادفنا مثالاً كلاسيكياً: المرأة الممثلة بالحقل وبالأرض الأم، والعمل الجنسي ممثلاً بالزواج المختلط سماء ـ أرض وبالبذور. غير ان عدد امثال هذه المماثلات بين الانسان والعالم كثيرة. وبعضها يبدو وهو يفرض نفسه عفوياً على الذهن، كما هو على سبيل المثال، التماثل بين العين والشمس أو العينين بالشمس والقمر، أو قلنسوة الجمجمة بالقمر البدر، أو ايضاً تمثيل النفخات بالرياح، والعظام بالحجارة، والشعور بالاعشاب الخ . . .

ولكن مؤرخ الاديان يصادف من مماثلات اخرى تقتفي رمزية اكثر اعداداً ونظاماً تاماً من الاتصالات الميكروكوزمية. وهكذا فإن تمثيل البطن أو الرحم بالمغارة والامعاء بالمتاهات والشهيق بالنسيم، والعروق والشرايين بالشمس والقمر، والعمود الفقري بقطب الدنيا الخ . . . وبدون شك، لم تتأكد كل هذه المماثلات بين الجسد البشري والكون الاكبر MACROCOSME لدى البدائيين. فبعض انساق الاتصالات بشر ـ عالم لم تعرف فيضها الكامل إلا في الثقافات الكبرى (الهند ـ الصين ـ الشرق الادنى ـ اميركا الوسطى). وعلى كل حال فانه قد سبق لنقطة انطلاقها ان وجدت في الثقافات القديمة. ويصادف لدى البدائيين نماذج للمشابهة بشرية ـ كونية ذات تعقيد بالغ، ومظهر قدرة لا تستنفذ من التأمل، وتلك هي مثلاً حالة الدوغونات DES DOGONS لافريقيا الغربية الفرنسية القديمة.

وعلى ذلك فان هذه المشابهات البشرية الكونية تعنينا بصورة خاصة في المقياس التي هي فيه «رموز» لمختلف الاوضاع الوجودية. ونقول ان الانسان

المتدين يعيش في عالم «منفتح» زد على ذلك فان وجوده «منفتح» على العالم. وهـذا ما يعيد القول بان الانسان المتدين حفي بسلسلة غير متناهية من تجارب يمكن تسميتها «كونية». وان مثل هذه التجارب هي دينية دوماً لأن العالم مقدس. وللوصول إلى فهمها يجب التذكر بان الوظائف الفيزيولوجية الرئيسية قابلة لتصبح اسراراً. فيحصل الأكل طقوسياً، والغذاء مقيَّم بشكل مختلف، وحسب مختلف الاديان والثقافات: الاغذية معتبرة إما مقدسة، واما عطاء من الآلهة، واما تقدمات للآلهة بجسدها (كما هي الحالة، على سبيل المثال في الهند).

فالحياة الجنسية ـ كمـا رأينـا ـ قد طقست (اعـطيت لها صفة الطقوس)، وشبهت بالنتيجة بالظواهر الكونية ايضاً (مطر، بذور) كما شبهت بالافعال الآلهية (زواج مختلط، سماء ـ أرض). واحياناً قُيِّم الزواج على مستويات ثلاث: فردية، اجتماعية، وكونية. وعلى سبيل المثال. تقسم القرية، عند الاوماها LES OMAHA إلى نصفين تسمى على التوالي سماء وأرض. والزيجات لا يمكن ان تجري إلا بين النصفين للزواج الخارجي EXOGAMIE ، وكل زواج جديد يعيد تكرار الزواج المختلط HIERO GAMOS البدئي: القران بين الأرض والسماء.

ومثـل هذه المشـابهـات البشـرية الكونية، وبخاصة اعطاء الصفة السرية المتـوالية للحياة الفيزيولـوجية، قد حافظت على كل حيويتها حتى في الديانات المتطورة كثيراً. ونورد مثالاً على ذلك: الاقتران الجنسي بصفته الطقوسية، يعاد إلى الذاكرة بانه حصل على احترام بارز في التانتارية الهندية.

فالهند توضح بتألق كيف انه يمكن تحويل عمل فيزيولوجي إلى طقوسي، وكيف انه بتجاوزه الفترة الطقوسية، يمكن للفعل ذاته ان يقيَّم «كتقنية صوفية». فهتاف الزوج في البريهدار ايناكا ـ اوبانيشاد: «انا السماء، وانت الأرض» يشكل تتمة للتمثيل المسبق لزوجته في مذبح الاضحية الفيدية [٤ ـ ٤ ـ ٣]. بيد ان المرأة في التـانتـارية تنتهي بتجسيد البـراكـريتى PRAKRITI (الطبيعة) والربة الكونية، لاشاكتي LASHAKTI في حين ان المذكر يتماهى بشيفا SHIVA ، الروح الطاهرة، السـاكنة والصافية. ان الاقتران الجنسي (ميلهونا MAILHUNA) هو قبل كل شيء

تكامل لهذين المبدأين، الطاقة الطبيعية الكونية والروح. وكما يعبر نص تانتاري: «الاقتـران الجنسي الحقيقي هو قران الشـاكتى العليا (الـربة الكونية) مع الروح (اتمان). ولا تمثل القرانات الاخرى سوى علاقات جسدية مع النساء» [كولارنافا تانتـرا] ٥ ـ ٣ ـ ١١٢]. ولا يتعلق ابـداً بعمـل فيزيولوجي وانما بطقس صوفي، فالشريكان ليسا كائنين بشريين، وانما هما «منفصلان» حران كالآلهة. وبدون كلل تشير النصوص التانتارية إلى تعلق الأمر بتمثيل للتجربة الجسدية «فبذات الاعمال التي تحرق بعض الناس في جهنم خلال ملايين السنين، يحصل اليوجى على خلاصة وسلامه الابدي». وسبق للبراهادارنياكا او بانيشاد ان اكدت [٥ ـ ١٤ ـ ٨]: «ان من يعرف هكذا، بعض الذنوب التي تبدو مرتكبه، هو طاهر، بدون شيخوخة، وخالد» وبعبارات اخرى «ان من يعرف» يمتلك تجربة اخرى غير الدنيوية. وهذا يعني ان كل تجربة بشرية خاضعة لتكون ممثلة، معاشة على مستوى آخر، غير بشري.

ان النموذج الهندي يظهر لنا إلى أي صفاء «صوفي» يمكن اضفاء السرية المقدسة للاعضاء وللحياة الفيزيولوجية، اضفاء سرية مقدسة سبق لها ان تأكدت على كل المستويات القديمة من الثقافة. يضاف إلى ذلك ان تقييم الجنسية كوسيلة للمساهمة بالمقدس (في حالة الهند) وبالحصول على حالة الما فوق بشرية للحرية المطلقة، ليست خالية من الاخطار.

ففي الهند ذاتها اعطت التانتارية فرصة لاحتفالات ضالة وزائفة وقبيحة. زد على ذلـك، في العـالم البدائي، تترافق الجنسية الطقوسية باشكال متعددة من التهتك. ويحافظ هذا المثال، غالباً على قيمة، ايحائية يكشف عن تجربة غير مقبولة في مجتمع نزعت عنه صفة القداسة: تجربة حياة جنسية مقدسة.

جسد ـ بيت ـ كون

لقـد رأينا ان الانسان المتدين يعيش في كون «مفتوح» وانه «مفتوح» على

العالم ويفهم من هذا: ١) انه على اتصال مع الآلهة، ٢) وانه يساهم في قداسة العالم. وان الانسان المتدين لا يستطيع العيش إلا في عالم «مفتوح». وقد سبق ان اشرنا في معرض تحليلنا لبنية «المكان» المقدس ان: الانسان يرغب ان يقيم في «مركز». هنالك حيث توجد امكانية للاتصال مع الآلهة. ومسكنه هو كون صغير MICROCOSME وجسد هو كذلك. فالتشابه بيت ـ جسد ـ كون يفرض نفسه حالاً.

ولنؤكد قليلاً على هذا المثال، لأنه يظهر لنا في أي معنى تكون قيمُ التدين القديم خاضعة لمعاودة التفسير بالديانات، لا بل بالفلسفات التالية.

لقد استعمل الفكر الهندي بغزارة هذا التماثل التقليدي: بيت ـ كون ـ جسد بشري، ومعروف لماذا ان: الجسد، كالكون، هو في آخر المطاف «حالة» نوع من التوضيبات التي نضطلع بها، فالعمود الفقري شبه بعمود كوني (سكامبها SKAMBHA) أو بجبل ميرو MERU، والتنفسات شبهت بالرياح، والسرة أو القلب «بمركز العالم» الخ... ولكن المشابهات حصلت ايضاً بين الجسد البشري والطقس في مجمله: مكان الاضحية، والادوات المنزلية، والحركات التضحوية جميعها شبهت بمختلف اعضاء ووظائف فيزيولوجية. فالجسم البشري، مثل طقوسياً بالكون أو بالمذبح الفيدي (الذي هو صورة للكون) وهو ممثل ايضاً ببيت. ويتكلم نص يوجي عن الجسد فيقول ك (منزل مع عمود وتسعة ابواب» [غوراكشاشاتاكا / ١٤ /].

وبكلمة واحدة، ان الانسان يتخذ لنفسه صفة الكون، باستقراره بوعي في وضع نموذجي مقدر له سلفاً بنوع ما، وهو يعيد على المستوى الانساني نظام تجهيزات متقابلة وايقاعات تميز وتشكل «عالماً» يحدد باختصار كل العالم، وكذلك يلعب التماثل دوراً بالمعنى المضاد: فبدورهما، المعبد والبيت، معتبران كجسم بشري. ان «عين» القبة مصطلح مألوف في العديد من التقاليد الهندسية التزيينية. غير انه تقتضي الاشارة لواقعة ان: كل من هذه الصور المتعادلة ـ كون بيت ـ جسد بشري ـ يمثل أو انه قابل لتلقي «فتحة» عليا تجعل ممكناً المرور لعالم

آخـر. فالفـوهـة العليا لبـرج هنـدسي، تحمل، بين (اسماء اخرى)، اسم براهما واندهارا، وهذا المصطلح يدل على الفتحة الموجودة في قمة الجمجمة التي تلعب دوراً رئيسياً في التقنيات اليومية ـ التانترية، فمن هنا كذلك تطير الروح في لحظة الموت. ونعيد إلى الذاكرة في هذا الشأن العرف بكسر الجمجمة لليوجيين الموتى لتسهيل ذهاب الروح.

ولهذه العادة جوابها في المعتقدات المنتشرة بغزارة في اوروبا وآسيا، بان روح الميت تخرج من المدخنة (ثقب الدخان) أو من السقف، وبخاصة من جزء السقف الذي يوجد فوق «الزاوية المقدسة». وفي حال الاحتضار الطويل، ترفع طوبة أو أكثر من السقف، أو حتى انها تكسر. والدلالة لهذه العادة واضحة: تنفصل الروح بسهولة اكثر عن جسدها، اذ ان لهذه الصورة الاخرى لجسد ـ كون الذي هو المنزل شق في قسمه الاعلى.

وكل هذه التجارب، هي بوضوح، غير مقبولة لدى الانسان الغير متدين، ليس لأن الموت بالنسبة لهذا، قد نزعت عنه القداسة فحسب، وانما ايضاً لأنه لا يعيش ابداً في كون بمعنى الكلمة ولا يدرك ابداً ان بتملكه «الجسد» والاقامة في منزل يعادل اصطلاحه بمركز وجودي في الكون.

ومن المتميز في اللغة الصوفية الهندية انها قد حافظت على التماثل انسان ـ بيت وبخاصة التمثيل للجمجمة بالسقف أو القبة. وقد عبر عن التجربة الصوفية الاساسية، أي تجاوز الشرط البشري، بصورة مزدوجة: انقطاع السقف أو الطيران في الاجواء. وتتكلم النصوص البوذية عن الارهاتزات DES ARHATS التي «تطير في الاجواء كاسرة سقف القصر» والتي «بطيرانها بارداتها الخاصة، تكسر وتجتاز سقف البيت وتذهب في الاجواء» الخ...

ان هذه العبـارات المصـورة قابلة لتفسير مزدوج: على مسـتوى التجـربة الصوفية، تتعلق «بوجد» وبالتالي طيران الروح بواسطة البراهما زندهارا (الفتحة)، وعلى المسـتوى الميتـافيزيكي بالغـاء العـالم المشروط. ولكن مدلولي الطيران للأرهـات يعبـران عن الانقطاع من مستوى انطولوجي والمرور من طريقة تكون

لأخرى، أو بدقة اكثر المرور من الوجود المشروط لطريقة تكون غير مشروطة أي للحرية الكاملة.

وفي العديد من الديانات القديمة، يعني «الطيران» المرور إلى طريقة من التكون فوق البشري (اله، ساحر «روح»). وهو في تحليله الأخير، حرية التحرك ارادياً، اذن تخصيص أو امتلاك شرط «الروح». والارهات الذي «يكسر سقف البيت» بالنسبة للفكر الهندي، ويطير في الاجواء يبرز بطريقة متخيلة انه صعد الكون واقترب من طريقة تكون متناقضة لا بل لا يمكن تفكرها، وهي الحرية المطلقة (اعطيت لها اسماء مثل: نيرفانا، اسامكرتا، سامادهي، ساهاجا الخ). وعلى المستوى الميثولوجي، فان الاشارة المثالية لمفارقة العالم موضحة من قبل بوذا، معلناً انه «كسر» البيضة الكونية (الصدفة، الجهل) وانه حصل على «السعادة والكرامة الشاملة للبوذا».

ويظهر هذا المثال اهمية خلود الرمزيات القديمة المناسبة للمسكن البشري. وتعبر هذه الرمزيات عن اوضاع دينية بدئية، ولكنها قابلة لتحويل قيمها بالاغتناء بمدلولات جديدة بتكاملها في منظومات افكار مصاغة اكثر فاكثر. فيسكن الجسد على غرار سكنى المنزل أو الكون الذي خلق لذاته (ر. فصل «١»). فكل وضع شرعي ودائم يقتضي الدخول في كون، وفي عالم منظم بشكل كامل، اذن محتذياً لنموذج مثالي، الخلق. فالأرض المسكونة، المعبد، البيت، الجسد، كما رأينا هي اكوان. ولكن كل واحد حسب طريقة تكونه، وكل هذه الأكوان تحافظ على «فتحة» مهما كانت العبارة المختارة من قبل مختلف الثقافات («العين» المعبد، المدخنة، الثقب للدخان، براهما زندهارا الخ...) والكون الذي نسكنه، هو بطريقة أو أخرى ـ جسد، بيت، اقليم أرض قبيلة، العالم في مجمله ـ يتصل بالأعلى مع مستوى آخر مفارق له.

وقد يحصل في ديانة لا كونية، كما في ديانة الهند بعد البوذية، ان لا تعبر الفتحة نحو المستوى الأعلى ابداً عن المرور من الشرط البشري إلى الشرط ما فوق البشري، وانما عن التصاعد، وابطال الكون، والحرية المطلقة. وان الفارق كبير

بين الدلالة الفلسفية «للبيضة المكسورة» بالنسبة لبوذا و «السقف» المكسور من قبل الارهاتس والرمز القديم للمرور من الأرض للسماء على طول قطب الدنيا أو بثقب الدخان. ويبقى القول بان الفلسفة كالتصوف الهندي اختارا بشكل مفضل من بين الرموز التي امكن لها ان تدل على الانقطاع الانطولوجي للتصاعد، هذه الصورة البدئية لانشطار السقف. فالمرور من الشرط البشري يترجم، بطريقة متخيلة، بانعدام «المنزل» أي الكون الشخصي الذي اختير للسكن. فكل مقر دائم «اقيم فيه» يعادل، على المستوى الفلسفي، حالة وجودية يضطلع بها. وصورة الانشطار للسقف تعني الغاء كل «حالة» اختيرت للاقامة في العالم، وانما الحرية المطلقة التي، بالنسبة للفكر الهندي، تدخل الفناء لكل عالم مشروط.

وليس ضرورياً التحليل المطول للقيم المناطة من قبل احد المعاصرين غير المتدينين لجسده، ولبيته، ولعالمه، لقياس المسافة الضخمة التي تفصله عن البشر المنتمين للثقافات البدائية والشرقية التي تكلمنا عنها. ويمكن القول باختصار بالنسبة للمعاصرين المجردين من التدين، ان الكون اصبح كثيفاً، جامداً، أصماً: لا ينقل أية رسالة، وغير حامل لأي «رمز». ان الشعور بقداسة الطبيعة مازالت تعيش في اوروبا، وبخاصة لدى الشعوب المزارعة، لأنها هنا تستثمر مسيحية معاشة بصفتها طقساً كونياً.

اما بالنسبة لمسيحية المجتمعات الصناعية، وبخاصة تلك المجتمعات من المثقفين، فانها قد اضاعت منذ زمن طويل القيم الكونية التي كانت تمتلكها في القرون الوسطى. وليس لأن المسيحية المدينية «منحازة» بالضرورة وانما لكون الحساسية الدينية للشعوب المدينية قد افتقرت بشكل فادح. فالطقس الكوني، وسر مساهمة الطبيعة في المأساة المسيحية اصبحت غير مقبولة من المسيحيين العائشين في مدينة حديثة. ان تجربتهم الدينية لم تعد «مفتوحة» نحو الكون. انها تجربة خاصة بكل دقة. وان الخلاص مسألة بين الانسان وربه، وفي افضل الحالات، ان الانسان عرف نفسه بانه مسؤول ليس امام الاله فحسب، وانما ايضاً امام التاريخ. إلا انه في هذه العلاقات: انساناً ـ اله ـ تاريخ، لا يجد الكون أي

مكان. وهذا ما يدع مجالاً لافتراض انه حتى بالنسبة لمسيحي رسمي، لم يعد العالم مشعورا به كعمل من الإله.

المرور من الباب الضيق

ان ما قيل حول رمزية جسد - بيت والمشابهات البشرية الكونية المتضامنة، بعيد عن استنزاف الغنى الفوق العادة للموضوع: لقد توجب علينا التوقف عند حدود بعضها فقط بين صورها العديدة. فا«لبيت» - في آن واحد صورة للعالم IMAGO MUNDI واجابة للجسد البشري - يلعب دوراً بارزاً في الطقوس والميثولوجيات. وفي بعض الثقافات (الصين لما قبل التاريخ، ايتروريا الخ) تصنع الجرار الجنائزية على شكل منازل: انها تتضمن فتحة عليا تسمح لروح الميت بالدخول والخروج. والجرة - المنزل تصبح بنوع ما «الجسد» للمتوفى.

غير ان هذا ايضاً بيت صغير. بشكل برنس يخرج منه الجد الاسطوري، وفي مثل هذا البيت - الجرة - البرنس تختفي الشمس اثناء الليل لتخرج في الصباح. فيوجد اذن مراسلة بنيوية بين مختلف نماذج المرور: الظلمات للنور (شمس) من سبق وجود لعنصر بشري إلى مظهره (جد اسطوري). من الحياة للموت وللوجود الجديد (الروح).

ولقد اشرنا في العديد من المرات إلى ان شكل «الكون» - العالم، المعبد، البيت والجسد البشري - مزود بفتحة عليا. ومفهوم الآن بشكل أفضل المدلول لهذه الرمزية: الفتحة تجعل المرور ممكناً من طريقة تكون إلى أخرى، ومن وضع وجودي إلى وضع آخر. فكل وجود كوني مقدر له سلفاً «مرور»: الانسان يمر من قبل الحياة للحياة واخيراً للموت، كالجد الاسطوري الذي مر من ما قبل الوجود إلى الوجود والشمس من الظلمات للنور. ويلاحظ ان هذا النموذج من «المرور» سجل في نظام اكثر تعقيداً، تنقصنا تعبيراته الرئيسية بكلامنا عن القمر بصفته النموذج البدئي لمصير كوني، وللنبات بصفته رمزاً للتجدد الشامل، وبخاصة

للعـديد من طرق تكـرار طقـوسي للنشكـونية، أي المرور المثالي من الامكانية للرسمية. . وتحسن الاشارة بدقة إلى ان كل هذه الطقوس الرمزية «للمرور» تعبر عن مفهـوم خاص مميز للوجود البشري: ما أن يولد الانسان مرة، ولما يكتمل حتى يتـوجب عليه الولادة مرة ثانية روحياً، وهو يصبح كاملاً بمروره من حالة ناقصة، جنينية، إلى الحالة الكاملة من البلوغ. وبكلمة واحدة يمكن القول ان التجربة البشرية تصل إلى الطوبى بسلسلة من طقوس المرور، وباختصار المسارات المتتالية.

وسنعـالـج فيمـا سيأتي المعنى والوظيفة للمسارة. ونتوقف هنا عند رمزية «المرور» كما اكتشف رمزها الانسان المتدين في وسطه العائلي المالوف وفي حياته اليومية: ففي منـزله على سبيل المثال، وفي الطريق التي سيعبرها للذهاب إلى عمله، وفي الجسـور التي يعبرها، الخ. . . هذه الرمزية ماثلة في بيئة المسكن ذاتهـا. فالفتحـة العليا تعنى، كما رأينا، الاتجاه الصعودي نحو السماء، ورغبة التصاعد. والعتبة تحقق بشكل ملموس اللاحدود بين «الخارج» و«الداخل» كما تحقق امكانية المرور من منطقة لأخرى (من الدنيوي للمقدس الخ. .). ولكن هذه هي بصورة خاصة الصور لجسر ولباب ضيق توحي بفكرة المرور الخطر والذي يفيض، لهذا السبب، بالطقوس والميثولوجيات المسارية والجنائزية.

ان المسـارة، كالمـوت، كالوجد الصوفي، كالمعرفة المطلقة، كما، في اليهـودية ـ المسيحية، الايمان، كلها تعادل المرور من طريقة تكون إلى أخرى وتضـع انقطاعاً انطولوجياً حقيقياً، والايحاء بهذا المرور المتناقض (يقتضي دائماً انقـطاعاً وتصاعداً)، وقد استعملت مختلف التقاليد الدينية وبشكل واسع رمزية الجسر الخطر أو الباب الضيق. ففي الميثولوجيا الايرانية، يستعير الموتى جسر سينفـات في سفـرهم بعـد المـوت: انـه متسع بقدر تسعة أطوال الرمح بالنسبة للصـالحين، أما بالنسبة للكافرين فيصبح ضيقاً «كحد الموس» [دينكارت: ٩ ـ ٢٠ ـ ٣]. وتحت جسر سينغات ينفتح الثقب العميق لجهنم. وعلى هذا الجسر يمر ايضاً الصوفيون في سفرهم الوجدي للسماء: ومن هنا وعلى سبيل المثال،

صعد، روحياً، آردافيرات.

وتظهر لنا رؤيا القديس بولس جسراً ضيقاً «كشعرة» يوصل عالمنا مع الجنة. وتصادف الصورة نفسها لدى الكتاب والمتصوفين العرب: الجسر «اضيق من شعرة» ويوصل الأرض بالافلاك الكوكبية وبالجنة. كذلك الأمر في التقاليد المسيحية، لا يقدر المذنبون على اجتيازه، فيقذف بهم في جهنم. وتتكلم اساطير القرون الوسطى عن «جسر مخبأ تحت الماء» وعن جسر ـ سيف، توجب ان يمر عليه البطل «الانسيلو LANCELOT» وهو حافي القدمين واليدين: هذا الجسر (اكثر حدة من فأس» ويحصل المرور «بمعاناة». وفي التقليد الفنلندي، يجتاز جسر مغطى بالابر، والمسامير وشفرات الحلاقة، الجحيم: يستعيره الاموات وكذلك الشامانيون يوجد في سفرهم نحو العالم الآخر. وتصادف اوصاف متشابهة تقريباً في كل مكان في العالم. بيد انه تقتضي الاشارة إلى ان الصورة ذاتها قد حوفظ عليها عندما اريدت الدلالة على صعوبة المعرفة الماورائية، والمسيحية، والايمان. «ليس سهلاً المرور على حد مشحوذ لموسَى» هذا ما قاله الشعراء للتعبير عن صعوبة الطريق الموصلة للمعرفة العليا]كاتا أوبانيشاد ١١ ـ ١٤]. «ضيق هو الباب، ومحصور الطريق الذي يوصل للحياة ويوجد القليل الذين يجدونه» [متى : ـ ٧ ـ ١٤].

تلك هي بعض الامثلة المتعلقة بالرمزية المسارية، والجنائزية والميثافيزيقية للجسر والباب اتي أظهرت لنا في أي معنى يكون الوجود اليومي والعالم الصغير الذي يدخله ـ البيت مع ادواته، وحياته الروتينية اليومية ودلالاته، الخ ـ قابلان لتقييمهما على المستوى الديني والميثافيزيكي. فالحياة الدارجة لكل الايام الماثلة في تجربة انسان متدين: تكشف في كل مكان «رمزاً». حتى الاشارة الأكثر اعتياداً يمكن ان تعني عملاً روحانياً. والطريق والسير قابلان لان يتحولا إلى قيم دينية، لان كل طريق يمكن ان يرمز «لطريق الحياة» وكل مسيرة «حج» وهجرة إلى مركز العالم. واذا كانت حيازة «بيت» تقتضي ما اعتبر مركزاً ثابتاً في العالم، فان الذين تنازلوا عن مساكنهم، الحجاج والنساك، يعلنون «بمسيرتهم» وبحركتهم المستمرة،

ورغبتهم بالخروج من العالم ورفضهم لكل وضع عالمي. البيت هو «عش» يتطلب قطعاناً واولاداً وموقداً، وبكلمة واحدة انه يرمز للعالم العائلي والاجتماعي والاقتصادي. واولئك الذين اختاروا البحث، والطريق نحو المركز، يجب عليهم ترك الوضع العائلي والاجتماعي وكل «عش» وان يكرسوا انفسهم فقط «للمسيرة» نحو الحقيقة العليا التي هي، في الاديان المتطورة على مستوى عال تختلط مع الاله الخفي.

طقوس العبور:

كما لوحظ منذ زمن طويل، فإن طقوس العبور تلعب دوراً بارزاً في حياة الانسان المتدين. وبالتأكيد فإن طقس العبور بامتياز ممثل بمسارة البلوغ والعبور من صف عمر إلى صف عمر آخر (من الطفولة إلى المراهقة والشباب). غير انه يوجد كذلك طقس عبور للولادة، وللزواج والموت. ويمكن القول ان الأمر في كل واحدة من هذه الحالات، يتعلق دائماً بمسارة، لأنه في كل حين يتدخل تغير جذري من نظام انطولوجي إلى حالة اجتماعية. فعندما يولد الطفل، لا يملك سوى وجود طبيعي، فلم يعترف به بعد من قبل العائلة ولم يقبل من الجماعة. والطقوس الملحوظة مباشرة بعد الولادة هي التي تضفي على الوليد الجديد حالة «الحي» بمعنى الكلمة! وبفضل هذه الطقوس فقط يدخل في جماعة الاحياء.

والزواج هو ايضاً مناسبة للعبور من جماعة اجتماعية - دينية إلى أخرى. فالمتزوج الشاب يترك جماعة العذاب ليساهم منذئذ مع جماعة ارباب العائلة. وكل زواج يقتضي توتراً، وخطراً، ويثير أزمة، ولهذا ينجز بطقس العبور. وكان الاغريق يسمون الزواج تيلوس Telos، تكريساً، وكان الطقس الزواجي يشبه بطقوس الاسرار.

وفيما يتعلق بالموت، كانت الطقوس اكثر تعقيداً وهي لا تتعلق «بظاهرة طبيعية» (ترك الحياة أو الروح للجسد) وانما بتغير نظام انطولوجي واجتماعي معاً:

فعلى المتوفى مواجهة بعض التجارب التي لا تعني مصيره الخاص فيما بعد القبر، وانما تتوجب ايضاً الاعتراف بها من قبل جماعة ا لموتى وان يقبل بينهم. وبالنسبة لبعض الشعوب فإن ا لدفن الطقوسي وحده يؤكد الموت: فمن لم يدفن حسب العادة هو غير ميت، زد على ذلك ان موت أحدهم غير معترف بصحته الا بعد اكمال الحفلات الجنائزية، أو عندما تقاد روح الميت طقوسياً لمقرها الجديد، في العالم الآخر، وهنالك تقبل من جماعة ا لموتى.

وبالنسبة للانسان المتدين، ليست الولادة والزواج والموت سوى اعراض تهم الفرد وعائلته: ونادراً ـ في حالة رؤساء الدول أو السياسيين ما يكون للاحداث انعكاسات سياسية. وفي المنظور اللاديني للوجود، فقدت كل هذه «العبورات» خاصيتها الطقوسية: انها لا تعني شيئاً آخر خلاف ما يظهره الفعل الملموس من ولادة ومن موت أو قران جنسي يعترف به رسمياً. يضاف إلى ذلك، مع هذا، ان تجربة لادينية مسهلة للحياة الكلية نادراً ما تصادف في الحالة الصافية، حتى في المجتمعات الاكثر دنيوية. ومن الممكن ان تصبح مثل هذه التجربة اللادينية بكليتها اكثر شيوعاً في مستقبل كثر أو قل ابتعاده، ولكنها في الوقت الراهن ما زالت نادرة. وما يصادف في العالم الدنيوي، هو رد الموت جذرياً للصفة الدنيوية وكذلك الزواج والولادة، ولكن وكما سنرى فإنه ما زال يوجد ذكريات غامضة وحنين إلى التصرفات الدينية الملغاة.

أما بالنسبة للطقوس المسارية، بمعنى الكلمة، فيحسن اجراء التمييز بين المسارات للبلوغ (صف العمر) وحفلات الدخول في مجتمع سري: ويستقر الفارق الاكثر أهمية في واقعة ان كل المراهقين ملزمون بمواجهة المسارة للعمر، في حين ان المجتمعات السرية موقفة على بعض من البالغين. إن مؤسسة مسارة البلوغ تبدو اكثر قدماً من مسارة المجتمع المغلق. وهي اكثر انتشاراً، وهي قد تأكدت على مستويات كثيرة القدم من الثقافة، كما هو الحال، مثلاً، لدى الاستراليين والفوجيين ولا نود هنا استعراض الحفلات المسارية. وكل ما يهمنا، ان المسارة منذ المراحل القديمة للثقافة، تلعب دوراً رئيسياً في ا لتكوين الديني

للانسان، وبخاصة انها تتكون اساساً في تبديل نظام انطولوجي للتلميذ الجديد. وهذا العمل يبدو هاماً جداً لفهم الانسان المتدين: انه يظهر لنا ان انسان المجتمعات البدائية لا يعتبر نفسه «مكملاً» كما هو موجود «معطى» على مستوى طبيعي من الوجود: وليصبح انساناً بمعنى الكلمة، يجب ان يموت في هذه الحياة الأولى (الطبيعية) ويعاود الولادة بحياة أعلى، التي هي في الحين ذاته دينية وثقافية.

وبعبارات اخرى، فإن البدائي يصنع مثله الأعلى للانسانية على مستوى ما فوق انساني، وحسب معناه: ١) لا يصبح المرء انساناً كاملاً إلا بعد ان يتجاوز، وبنوع ما، يلغي الانسانية (الطبيعية)، لأن المسارة ترجع بمجملها، لتجربة متناقضة، ومما فوق الطبيعية، من موت وقيامة، أو ولادة جديدة ٢) الطقوس المسارية متضمنة تجارب الموت والقيامة الرمزيتين اسست من قبل الآلهة، والابطال المحضرين أو الاجداد الاسطوريين: وهذه ا لطقوس ا ذن لها أصل ما فوق بشري، وبإكمالها يحتذي التلميذ سلوكاً فوق البشري. والهياً. وتستعاد هذه النقطة لتظهر ايضاً ان الانسان المتدين يريد لنفسه وجوداً غير متكون على مستوى «طبيعي» ويجهد نفسه ليتكون حسب الصورة المثالية التي تكشفت له بالاساطير. فالانسان البدائي يجهد نفسه لادراك مثل أعلى ديني للانسانية، وفي هذا الجهد توجد سلفاً بذور كل الاخلاقيات المعدة فيما بعد في المجتمعات المتطورة. وبوضوح، لا توجد في المجتمعات اللادينية المعاصرة، المسارة، وعلى الاكثر، بصفتها عملاً دينياً. ولكننا سنرى فيما بعد ان أصول المسارة ما زالت تعيش، مع انها قد نزعت عنها بقوة صفة القداسة، في العالم العصري.

فينومونولجيا المسارة

تقتضي المسارة في العادةه كشفاً ثلاثياً: كشف المقدس، وكشف الموت وكشف، الجنس. والطفل يجهل كل هذه التجارب، والمتلقن بالمسارة يعرفها

ويضطلع بها ويدخلها في شخصية جديدة. يضاف إلى ذلك ان التلميذ اذا مات في حياته الطفولية، دنيوياً، غير مبعوث، فلكي يعاود الولادة لوجود جديد، مقدس، يعاود الولادة ايضاً لطريقة تكون تجعل المعرفة، والعلم ممكناً. إن المتلقن بالمسارة ليس «مولوداً جديداً» أو «مبعوثاً» فقط: انه إنسان يعلم، ويعرف الاسرار، ولديه كشوفات لنظام ما وراء الطبيعة. اثناء تدريبه في الغابة، يتعلم الاسرار المقدسة: الاساطير المتعلقة بالالهة وأصل العالم، واسماء الآلهة الحقيقية، ودور وأصل الادوات الطقوسية المستعملة اثناء حفلات المسارة (سكين الصوان للختان و Les Bull-Roarers الخ..) فالمسارة تعادل نضجاً روحياً، وستصادف في كل التاريخ المقدس الديني للبشرية هذه النغمة: المتلقن، الذي عرف الاسرار، هو الذي يعلم.

وتبدأ الحفلة في كل مكان بانفصال التلميذ عن عائلته وبانعزاله في الغابة وفي هذا يوجد رمز الموت: فالغابة والدغل والظلمات ترمز للآخرة و«للجحيم» ويعتقد، في بعض الامكنة، بأن نمراً يحضر ويحمل على ظهره المرشحين في الغابة: الوحش الكاسر يجسد الجد الاسطوري، ومعلم المسارة، الذي يقود المراهقين للجحيم. زد على ذلك فإن التلميذ يعتبر مبتلعاً من قبل غول: في بطن الغول يسود الليل الكوني. وهذا العالم الجنيني للوجود هو على المستوى الكوني كما هو عى مستوى الحياة البشرية. وفي كثير من المناطق يوجد في الغابة كوخ للمسارة. وهنالك يتحمل المرشحون جزءاً من الاختبارات ويثقفون بالتقاليد السرية للقبيلة. وعليه فإن الكوخ المسارة يرمز للبطن الأمومي. ويعني موت التلميذ الانكفاء للحالة الجنينية. غير ان هذا لا يجب ا ن يفهم بالمعنى الفيزيولوجي البشري فقط، وانما ايضاً في قبول كوزمولوجي: الحالة الجنينية تعادل انكفاء موقتاً لحالة الامكانية الما قبل الكونية.

وتبرز طقوس أخرى رمزية الموت المساري. فلدى بعض الشعوب يدفن المرشحون في قبور محفورة رطبة. أو انهم يغطون بالاغصان ويبقون بدون حراك كأموات أو يفركون ببودرة بيضاء لجعلهم يشبهون الاشباح. ويحتذي التلامذة من

جهة أخرى سلوك الاشباح: لا يستخدمون أصابعهم لكي يأكلوا، وانما يتناولون الطعام مباشرة باسنانهم، كما يعتقد أن ارواح الموت تفعله. وأخيراً فإن للتعذيبات التي يتحملونهـا العـديد من المدلولات من بينها: ان التلميذ الخاضع للتعذيب والقـطع يفتـرض فيه انـه عذب وقطع وأغلي أو شوي من قبل الشياطين معلمي المسـارة، أي من قبل الاجداد الاسطوريين. وتناسب هذه الألام الطبيعية حالة «أكل» من قبل الشيطان ـ الكاسر، وقطع في شدق الغول المساري، وهضم في بطنه. والتقطيعات (نزع الاسنان، وقطع الاصابع.. الخ) هي مثقلة ايضاً وبرمزية الموت ذاتها. وأغلب التقطيعات ذات علاقة مع الآلهة القمرية. وعليه، فإن القمر يغيب دورياً، ويموت، ليعاود الولادة ثلاثة ليال فيما بعد. فالرمزية القمرية تدل على الموت الذي هو الشرط الأول لكل تجديد روحاني.

واكثر من هذا، فإن ثمة عمليات مميزة كالختانة وما يسمى Subincistin خارج التقـطيعـات المسـارية، وعـلامـات خارجية أخرى تميز الموت والقيامة: الـوشم، القـرابين، التضحيات. وأما بالنسبة لرمزية عودة الولادة الروحانية فتبرز تحت أشكال متعددة. فيتلقى المرشحون اسماء اخرى، ستصبح منذئذ اسماءهم الحقيقية. ولـدى بعض القبائل، يفترض بالشباب المتلقنين بالمسارة انهم نسوا حياتهم السـابقة، ومباشرة يتغذون بعد المسارة كأطفال صغار، ويقادون بايديهم ويعلمون مجدداً كل التصرفات كأطفال. وعادة ما يتلقون في الغابة لغة جديدة، أو على الاقل الفاظاً سرية مقبولة للمتلقين وحدهم. وكما يلاحظ، فإن كل شيء يعاود بدايته من جديد مـع المسارة. واحياناً تعبر رمزية الولادة الثانية عن نفسها بحركات ملموسة. فلدى بعض شعوب البانتو، قبل ان يجري الختان، يكون الطفل موضع احتفال معروف تحت اسم «المولود مجدداً». ويضحي الأب بخروف، وبعد ثلاثة أيام يغلف الولد بأعضاء من معدة وجلد الحيوان. ولكن قبل اجراء تغليفه، يجب على الولد الصعود إلى فراشه والصراخ كوليد جديد. ويبقى في جلد الخروف ثلاثة أيام.

ولـدى هذا الشعب ذاتـه، يدفن المـوتى في جلود الكباش وفي الوضعية

الجنينية . فرمزية عودة الولادة الاسطورية بالتلبيس الطقوسي بجلد حيوان تأكدت ايضاً في ثقافات متطورة لدرجة عالية (الهند، مصر القديمة).

ورمزية الولادة، في السيناريو المساري، تحازي تقريباً وبشكل دائم رمزية الموت. وفي النصوص المسارية، يعني العبور من شرط دنيوي غير مقدس، شرط «الانسان الطبيعي»، الجاهل للمقدس والأعمى روحياً. إن سر المسارة، يكشف شيئاً فشيئاً للتلميذ الابعاد الحقيقية للوجود. ونعيد القول بأن الواقعة المذكورة هامة وهي تعبر عن أن: المرور إلى الروحانية يترجم بالنسبة للمجتمعات القديمة برمزية الموت وبولادة جديدة.

الجمعيات الاخوية للرجال والجمعيات السرية للنساء

إن طقوس الدخول في جمعيات الرجال تستعمل نفس التجارب وتعيد استعمال ذات السيناريوهات المسارية، ولكن، وكما قلنا، فإن الانتماء إلى الجمعيات الاخوية (كونفريرات) الرجالية يتطلب انتخاباً: فالذين تحملوا مسارة البلوغ لا يصبحون جزءاً من الجمعية السرية، مع انهم جميعاً يرغبون في ذلك. ولاعطاء مثال وحيد على ذلك نشير إلى أن لدى القبائل الافريقية ماندجا ويباندا يوجد جمعية سرية معروفة تحت اسم نجاكولا. وحسب الاسطورة المروية للتلامذة اثناء المسارة، أنه كانت للغول نجاكولا قدرة على قتل البشر، بابتلاعهم وتقيؤهم بعدئذ فيتجددون. فالتلميذ يدخل في كوخ بدائي يرمز لجسد الغول. وهنالك يسمع الصوت المحشرج لنجاكولا، فيساط ويخضع للتعذيب، ويقال له انه «ادخل الآن في بطن نجاكولا» وانه على اهبة ان يهضم، وبعد أن يواجه بتجارب أخرى فإن معلم التلقين بالمسارة يعلن نهائياً أن نجاكولا الذي أكل التلميذ هو على اهبة اعادته.

وتوجد ايضاً رمزية الموت بالابتلاع في بطن الغول، وهي رمزية تلعب دوراً كبيراً في مسارات البلوغ. ويلاحظ ايضاً ان الطقوس للدخول في كونفريرية سرية

تناسب في كل نقطة مسارات البلوغ : اعتزال، تعذيبات، تجارب مسارية، موت وبعث، اخذ اسم جديد، تعليم لغة سرية الخ .

وتوجد ايضاً مسارات نسائية . ولا ينتظر لوجودها في الطقوس المسارية والاسرار المحفوظة للنساء، ان يكون لها ذات الرمزية، أو بدقة أكثر، عبارات رمزية مشابهة لرمزيات المسارات والكونفريرات الذكورية . الا انه يكتشف بسهولة وجود عنصر مشترك: تجربة دينية عميقة هي الاساس لكل هذه الطقوس والاسرار. انها العبور إلى القداسة . كما تتكشف بالاضطلاع بالشرط النسوي، الذي يشكل نقطة الهدف للعديد من الطقوس المسارية للبلوغ في الجمعيات السرية ا لنسائية .

فالمسارة تبدأ مع أول طمث . وتقود هذه الأمارة الفيزيولوجية انقطاع تعلق الفتاة بعالمها المألوف: فتعزل فوراً، منفصلة عن الجماعة : , ويحصل الفرز في كوخ خاص، في الغابة أو في زاوية مظلمة من المسكن . فعلى الفتاة الكاتامينالية Catameniale ان تحافظ على وضع خاص، وصعب، وان تتحاشى التعرض للشمس أو ان تمس من قبل أي كائن . وترتدي ثوباً خاصاً، أو تحمل علامة، ولون خاص بها ويجب ان تتغذى بأطعمة نيئة .

إن الفرز والاعتزال في الظل، في كوخ مظلم في الغابة، يذكرنا برمزية الموت المساري للأولاد المعزولين في الغابة، والمحتبسين في الأكواخ . ويوجد مع ذلك هذا الفارق، وهو ان الفرز لدى الفتيات، يحصل مباشرة بعد أول حيض، فهو اذن فردي، في حين انه لدى الأولاد جماعي . ويفسر الفارق بالمظهر الفيزيولوجي، الذي يظهر عند الفتيات مع نهاية الطفولة . وغالباً ما تنتهي الفتاة إلى تشكيل جماعة، تنجز مسارتهن جماعياً عندئذ من قبل النساء العجائز.

أما بالنسبة لمسارة البالغات فهي دوماً على علاقة مع سر الولادة والخصب . فسر الولادة، أي الاكتشاف من قبل المرأة أنها خالقة على مستوى الحياة، تكون تجربة دينية لا يمكن ترجمتها في مصطلحات تجربة ذكورية . وعندئذ يعرف لماذا ان الولادة قد اعطت مجالاً لطقوس سرية نسوية تنتظم احياناً في اسرار حقيقية . وقد حوفظ على ملامح مثل هذه الاسرار حتى في أوروبا .

وكما لدى الرجـال، فإن هنالك ما يشير إلى اشكال متعددة من الجمعيات النسـوية، حيث تتنـامى تدريجياً الاسـرار والغوامض. ومن حيث المبدأ، توجد المسارة العامة التي تمر بها كل فتاة وكل صبية متزوجة بعد وصولها للبلوغ، كما يوجد بعدئذ الجمعيات النسوية للاسرار، كما في افريقيا، أو العصور القديمة، جمـاعـات الميـنـادات groupesdes menades . ومعلوم أن هذه الكـونفريرات النسوية ذات الغوامض استمرت وقتاً طويلاً إلى ان اختفت بعدئذ. .

موت ومسارة

لقـد أخـذت الرمزية والطقس المساريين المتضمنة الابتلاع من قبل غول مكاناً مرموقاً ايضاً في المسارات بأكثر ما يكون في الاساطير البطولية والميتولوجية للموت. فرمزية العود للبطن كان لها دوماً تقدير كوزمولوجي. إن العالم برمته هو الذي يرجع رمزياً، ومع التلميذ، في الليل الكوني، ولامكانية الخلق مجدداً، أي لامكانية البعث. وكما رأينا في (فصل ٢) تتلى الاسطورة الكوزمولوجية عند اهداف علاجية. فلأجل شفاء المريض، يجب ان تجعل له ولادة جديدة، وان النموذج النمطي القديم للولادة هو النشكونية. ويجب الغاء فعل الزمن، واعادة ادخال فترة فجر ما قبل التاريخ: على المستوى البشري، يقود هذا إلى القول بوجوب الرجوع إلى «الصفحة البيضاء» من الوجود، البداية ا لمطلقة، عندما لم يكن شيء قد تلوث بعد، ولا شيء قد افسد بعد. إن الدخول في بطن الغول ـ أو كائن «مغلف»ـ رمزياً، أو بكونه محتبس في كوخ مساري ـ يعادل انكفاء إلى اللا تميز البدئي، وإلى الليل الكوني. والخروج من البطن، أو الكوخ المظلم، أو من «القبر» المساري، يعادل النشكـونية. ويستعيد المـوت المسـاري الرجعية النموذجية إلى العماء، بطريقة تجعل من الممكن تكرار النشكونية والتهيئة لولادة جديدة. ان النكوص للعماء يتحقق احياناً بدقة: وتلك هي على سبيل المثال حالة الأمراض المسارية لشامانات المستقبل، التي غالباً ما اعتبرت كأفعال جنونية فعلية، فيحضر في الواقع، إلى ازمة

شاملة ، تقود أحياناً إلى تحلل الشخصية. هذا «العماء النفسي» هو علامة على ان الانسان الدنيوي هو على اهبة التحلل وتكوين شخصية جديدة على حافة الولادة.

ومعروف لماذا يوجد في كل الاسرار، المخطط المساري ذاته ـ عذابات، موت، بعث (قيامة) ـ سواء في طقوس البلوغ أو الطقوس التي تفسح المجال للعبور إلى مجتمع مغلق، ولماذا يمكن فك رموز السيناريو في التجارب المضطربة الصميمية التي تسبق الهام الصوفي (لدى البدائيين) و«الامراض المسارية» لدى (الشامانيين المقبلين). لقد اجهد انسان المجتمعات البدائية نفسه لقهر الموت بتحويله إلى طقس للعبور. وبعبارات أخرى، وبالنسبة للبدائيين، يمات دائماً لبعض الشيء مما هو غير جوهري، فيمات بصورة خاصة في الحياة ا لدنيوية. وباختصار، يصل الموت ليكون معتبراً كمسارة عليا، وكبدء لوجود روحي جديد. والأفضل: توالد، موت اعادة ولادة، فقد فهمت جميعها كما لو انها فترات ثلاثة لسر واحد، وقد استعمل كل الجهد الروحي للانسان القديم لاظهار انه لا يجب وجود انفصام بين هذه الفترات. وانه لا يمكن التوقف في واحدة منها. فالحركة واعادة التوالد تتابعان إلى ما لا نهاية. فيعاد صنع النشكونية بلا كلل لكي يكون المرء واثقاً من اجراء بعض الشيء: على سبيل المثال، ولد، بيت، الهام روحي.

ولهذا يصادف دائماً التقييم النشكوني لطقوس المسارة.

«الولادة الثانية» والتوالد الروحي.

إن السيناريو المساري، أي موت بشرط دنيوي متبوع بعودة ولادة للعالم المقدس، عالم الآلهة، يلعب ايضاً دوراً بارزاً في الديانات المتطورة. وثمة مثال مشهور هو مثال الاضحية الهندية، التي تهدف للحصول، بعد الموت، على السماء، والاقامة مع الآلهة أو على صفة الآلهة (ديغاتما). وبعبارات أخرى، يصنع بواسطة الاضحية شرط فوق بشري، كنتيجة لما يمكن مماثلته بالمسارات القديمة. وعليه، فإن المضحي يجب ان يكرس مسبقاً من قبل الكهنة، وهذا التكريس

[ديكشا] يلائم رمزية مسارية لبنية فن التوليد أو علم القبالة، وبقول أكثر دقة، ان الديكشا تحول المضحي طقوسياً إلى جنين وتولده مرة ثانية.

وتؤكد النصوص بشك مطول على نموذج المماثلة التي يتحمل المضحي بفضلها انكفاء للرحم متبوعاً بولادة جديدة. وهذا ما قيل عنه في الآتيريا ـ براهمانا [١-٣] مثلاً: «الكهنة يحولون من يعطونه التكريس (ديكشا) إلى جنين. ينضحونه بالماء: الماء هو المني الرجولي...

يدخلونه في عنبر (هانغار) خاص: العنبر الخاص، هو الرحم الذي صنعت منه الديكشا، وهكذا يدخلونه في الرحم الذي يناسبه. يغطونه بالثياب، والثوب هو السابياء (غشاء الجنين). ويوضع فوقه جلد ظبي اسود، المشيمة وهي، في الواقع، فوق السابياء.. له قبضة يدين مغلقة، وفي الواقع ان للجنين قبضة يدين مغلقة طالما هو في الرحم، وللولد قبضات مغلقة عندما يولد.. وينزع جلد الظبي ليدخل في المغطس، ولهذا تأتي الاجنة للعالم منزوعة المشيمة. ويحتفظ بثوبه ليدخل فيه. وذلك لكي يولد الطفل مع وجود السابياء عليه».

إن المعرفة المقدسة، ومع التوسع، الحكمة، مدركتان كثمرة للمسارة، ومما له دلالته ايجاد رمزية القبالية Obstertrique المرتبطة بيقظة الشعور الأعلى في الهند القديمة كما في اليونان. فسقراط لا يقارن نفسه بدون سبب بامرأة عاقلة: لقد ساعد الانسان ليولد الوعي ذاته، لقد خلَّف «الانسان الجديد». وهذه الرمزية توجد في التقليد البوذي: ترك الناسك اسم عائلته واصبح «ابن بوذا» (ساكيا ـ بوتو)، لأنه كان «ولد بين القديسين» (آريا). وكما قال كاسابا متكلماً عن نفسه: «ابن طبيعي للمبارك، متولداً من فمه، متولداً من دهاما (الحكمة)، مصنوعاً من قبل دهاما». الخ [ساميوتا ـ نيكايا ١١-٢٢١].

هذه الولادة المسارية ادخلت الموت للوجود الدنيوي. وقد حوفظ على المخطط ايضاً، في الهندوسية كما في البوذية. فاليوجي «يموت في هذه الحياة» ليعاود الولادة بطريقة أخرى من التكون: ذلك الذي مثل بالخلاص. لقد ارشد البوذا إلى الطريق والى وسائل موت الشرط البشري الدنيوي، أي العبودية والجهل،

من أجل معاودة الولادة للحرية، والطوباوية وعدم الشرطية أي النيرفانا. ان التعبير الهندي عن عودة الولادة المسارية يذكر احياناً بالرمزية القديمة «جسد جديد» يحصل عليه التلميذ بفضل المسارة. والبوذا نفسه اعلنه: «اظهرت لتلامذتي الوسائل التي يمكنهم بها انطلاقاً من هذا الجسد «المكون من العناصر الاربعة القابلة للفساد)، خلق جسد آخر من مادة عقلية (وبيم مانومايام) كاملاً مع اعضائه وموهوباً بقدرات متصاعدة (الهينيندريام)».

إن رمزية الولادة الجديدة أو التولد بصفته معبراً للروحانية أعيد الأخذ به وتقييمه في اليهودية الاسكندرانية والمسيحية. فقد استعمل فيلون بغزارة نغمة التوالد بصدد الولادة لحياة اسمى، حياة الروح [ر. على سبيل المثال ابراهيم ٢٠-٩٩]. وبدوره، تكلم القديس بولس عن «الابن الروحي» والابناء الذين أولدهم بالايمان. «تيت هو ابني الحقيقي في الايمان الذي هو مشترك بيننا (رسالة لتيتوس ١-٤). «ارجوك من أجل ابني الذي حملت به في الاصفاد، «جل اونييم..» [رسالة لفيلمرن ١٠].

ومن غير المفيد الاصرار على الفوارق بين «الابناء» التي «حمل بها» القديس بولس «في الايمان» و«ابناء بوذا» أو الذين «ولدهم» سقراط، او ايضاً «المواليد الجدد» للمسارات البدائية. فالفوارق واضحة. انها قوة الطقس ذاتها التي «قتلت» و«احيت» التلميذ في المجتمعات القديمة، مثل قوة الطقس التي حولت إلى «جنين» المضحي الهندي. فالبوذا، على العكس «ولد» بواسطة «فمه» أي بإيصال حكمته «هاما»، وانه بفضل المعرفة العليا المكشوفة بالدهاما ولد التلميذ بحياة جديدة قابلة لايصاله حتى عتبة النيرفانا. وسقراط ادعى انه لم يفعل شيئاً سوى مهنة المرأة العاقلة: ساعد في ولادة الانسان الصحيح الذي يحمله كل واحد في اعماق ذاته. وبالنسبة للقديس بولس، فالوضع مختلف: لقد ولد «ابناء روحيين» بالايمان، أي بفضل سر مؤسس من قبل يسوع المسيح نفسه.

ومن ديانة لأخرى، ومن عرفان (غنوص) أو حكمة لأخرى، تغتني النغمة القديمة جداً عن الولادة الثانية بقيم جديدة، تغير احياناً. محتوى التجربة جذرياً.

ويبقى، مع ذلك، ان عنصراً مشتركاً، غير متبدل يمكن تعريفه على الشكل التالي: العبور إلى الحياة الروحية يقتضي دائماً الموت بشرطه الدنيوي، متبوعاً بولادة جديدة.

المقدس والمدنس في العالم الحديث

لقد أكدنا على المسارة وطقوس العبور، ولكنه يحسن استنفاذ الموضوع، وبالكاد نستطيع الادعاء باستخلاص بعض المظاهر الرئيسية. ومع ذلك، بتركيزنا بشيء من التطويل حول المسارة، توجب تمرير بصمت سلسلة من الأوضاع الاجتماعية ـ الدينية ذات الفائدة المعتبرة لفهم الانسان المتدين: هكذا لم نتكلم عن الحاكم، وعن الشامان والكاهن، والمحارب الخ. وذلك لأن هذا الكتاب موجز جداً. وغير كامل: ولا يشكل سوى مدخل عاجل لموضوع واسع جداً.

موضوع لا حد له، لأنه لا يعني مؤرخ الأديان، والعالم بالاعراق، وعالم الاجتماع فقط. وانما ايضاً المؤرخ، وعالم النفس والفيلسوف. فمعرفة الأوضاع التي يضطلع بها الانسان المتدين، واختراق عالمه الروحي، هي اجمالاً صنع تقدم في معرفة عامة للانسان. صحيح ان اغلبية الاوضاع التي يضطلع بها الانسان المتدين في المجتمعات البدائية والحضارات القديمة قد تم تجاوزها منذ زمن طويل من قبل المؤرخ. ولكنها لم تختفي دون ان تترك آثارها: لقد أسهمت في صنعنا بما نحن عليه اليوم، انها تشكل اذن جزءاً من تاريخنا الخاص.

وكما رددنا في العديد من المناسبات، فإن الانسان المتدين يضطلع بطريقة وجود خاصة في العالم، وبالرغم من العدد البارز من الاشكال التاريخية ـ الدينية، فإن هذه الطريقة الخاصة يمكن معرفتها دائماً. ومهما كانت النصوص التاريخية التي يغوص فيها، فإن الانسان المتدين يعتقد دائماً بوجود حقيقة مطلقة، المقدس، الذي يصعد هذا العالم، ولكن يظهر فيه نفسه، ومن هذا الواقع، يقدسه ويجعله حقيقياً.

إنه يعتقد بأن للحياة أصل مقدس وان الوجود البشري يحين كل امكانياته في المعيار الذي هو فيه ديني، أي: يساهم في الحقيقة. لقد خلقت الآلهة الانسان والعالم، وأكمل الابطال المحضرون الخليقة، وان تاريخ كل هذه الاعمال الالهية ونصف الالهية محفوظ في الاساطير. وباعادة تحيين التاريخ المقدس، وباحتذاء السلوك الالهي، يستقر الانسان ويتدعم قرب ا لآلهة، أي في الحقيقة وفي ذي مدلول.

ومن السهل رؤية كل ما يفصل هذه الطريقة للتكون في عالم وجود الانسان المتدين. فيوجد قبل كل شيء هذه الواقعة: الانسان غير المتدين يرفض التصاعد، ويقبل نسبية «الحقيقة». والثقافات الاخرى الكبيرة للماضي عرفت، هي ايضاً ناساً غير متدينين، وليس مستحيلاً انه وجد فيها حتى على مستويات قديمة من الثقافة، رغم ان الـوثائق لم تؤكدها بعد. ولكن فقط في المجتمعات الغربية الحديثة، أن الانسـان الغير متـدين قد تفتـح كلياً. فالانسـان اللا متدين الحديث يضطلع بوضع وجـودي جديد: عرف نفسه بشكل متفرد انه صاحب وصانع التاريخ، وهو يرفض كل دعـوة للتصاعد. وبقول آخر، إنه لا يقبل أي نموذج للانسانية خارج الشرط البشري، كما أوكل لنفسه حل رموزه في مختلف الاوضاع التاريخية. فالانسان يصنع نفسه بذاته، ولا يصل لأن يصنع نفسه بالتمام الا في المعيار الذي يتجرد فيه ويجرد العالم من القداسة. فالمقدس هو ا لعقبة بامتياز امام حريته. وهو لن يصبح نفسه إلا في اللحظة التي سيعود فيها عقلياً إلى رشده. ولن يكون حراً حقاً الا في الفترةه التي سيقتل فيها آخر إله.

ولا يعنينا هنا مناقشة اتخاذ هذا الوضع الفلسفي. ولنلاحظ فقط ان الانسان الحديث الغير متدين يضطلع في آخر المطاف بوجود مأساوي وان خياره الوجودي ليس مجـرداً من العـظمـة. غير ان هذا الانسان الـلا متدين متحدر من الانسان المتدين، وسواء اراد ام لم يرد، فهو صنيعته، وقد تكون انطلاقاً من أوضاع اضطلع بها اجداده. وباختصار، هو حصيلة عملية ابطال صيغة القداسة. وتماماً كما ان «الـطبيعة» هي حصيلة دنيوية Secularisation متدرجة للكون صنيعة الاله، فإن

الانســان الـدنيوي هو حصيلة ابـطال صفة القداسة للوجود البشري. ولكن هذا يقتضي إن الانسان اللا متدين قد تكون بتعارض مع سلفه، وباجهاد نفسه «ليتفرغ» من كل تدين وكل مدلول ما وراء إنساني.

إنـه يتعـرف على ذاته في المعيار الذي «يتحرر» و«يتطهر» من «خرافات» اجـداده. وبعبارات أخرى، فإن الانسان الدنيوي. سواء أراد أم لم يرد، ما زال يحافظ على ملامح سلوك الانسان المتدين، ولكن منقحة من المدلولات الدينية. ومهمـا كان فهـو وريث. ولا يمكنه الغاء ما ضيه نهائياً، لانه بذاته حصيلة هذا الماضي. إنه يتكون بسلسلة من النفي والرفض، ولكنه ما زال مستمر بكونه ممتزجاً بالوقائع التي رفضها. ولكي يستحوذ على عالم خاص به، فقد جرد من القداسة، العالم الذي كان اجداده قد عاشوا فيه. ولكنه، للوصول إلى ذلك كان مجبراً لاتخاذ نقيض سلوك سابق، وهذا السلوك يشعر به دائماً، تحت شكل أو آخر، جاهزاً لأن يعيد تعيين ذاته في اعمق كينونته.

وهكذا فإن ما قلناه، بان الانسان اللا متدين في حالة النقاء هو ظاهرة نـادرة حتى في المجتمعات المعاصرة الأكثر تجرداً من القداسة. ان غالبية «من لا دين لهم» ما زالوا يتصرفون دينياً بلا علم منهم ولا يتعلق الامر فقط بكتلة «الخرافات» أو «تابوهات» الانسان العصري، والتي لها جميعاً بنية وأصل سحر ـ ديني. ولكن الانسان العصري الذي يشعر بنفسه ويدعي اللا تدين ما زال يتصرف بميتولوجيا كاملة مموهة وطقوسيات مختلفـة. وكما ذكرنا آنفاً، فإن المسرات التي ترافق السنة الجديدة أو الاستقرار في منزل جديد تمثل، علمانياً، البنية الطقوسية التجديد. ويلاحظ نفس الظاهرة بمناسبة الأعياد والمسرات المرافقة للزواج أو ولادة ولد، والحصول على جديد، أو ترقية اجتماعية الخ. .

ان مؤلفـاً كامـلاً سوف يكتب حول اسـاطير الانســان العصـري، وحـول الميتولوجيات المموهة في الاستعراضات التي يفضلها، وفي الكتب التي يقرأها. والسينمـا، هذا «المصنـع للأحلام»، تعاود استعمال ما لا يحصى من البواعث الاسطورية: الصراع بين البطل والغول، والمعارك والتجارب المسارية، والوجود

والصور المثالية («الفتاة الشابة»، البطل، المشهد الفردوسي، «الجحيم» الخ)، حتى القراءة تلائم وظيفة ميتولوجية: ليس لأنها تحل محل حكاية الاساطير في المجتمعات القديمة والادب الشفاهي فحسب، والتي ما زالت حية في المجتمعات الزراعية والأوروبية، وانما بخاصة لأن القراءة تزود الانسان العصري «بخروج من الزمن» قابل للمقارنة بما انجز بالاساطير. فان «قتل» الوقت مع قصة بوليسية، أو ان يدخل في عالم غريب موقت، ذلك الذي يمثل أية قصة كانت، فإن القراءة تسقط الانسان المعاصر خارج مدته الشخصية وتدخله إلى ايقاعات أخرى، وتجعله يحيا في «تاريخ» آخر.

ان الغالبية العظمى ممن «لا دين لهم» ليسوا محررين بمعنى الكلمة من التصرفات الدينية، والتيولوجيات والميتولوجيات. إنهم مغرقون أحياناً بركام سحر - ديني وانما هابط إلى درجة الكاريكاتير، ولهذا السبب من الصعب أن يكون قابلاً للاعتراف به. إن عملية نزع صفة القداسة عن الوجود البشري وصلت اكثر من مرة إلى اشكال هجينة من سحر متدني وتدين شبيه بالقرود. ولا نفكر هنا بما لا يحصى من «الديانات الصغيرة» التي تفرِّخ في كل المدن الحديثة، والكنائس، والمذاهب والمدارس الشبه - سرية، والروحانيين الجدد أو الهرمسيات المزعومة، لأن كل هذه المظاهر ما تزال تنتمي إلى محيط التدين، حتى ولو تعلق بشكل شبه دائم بمظاهر فعالة لتشكل كاذب. ولا نود الاشارة لمختلف الحركات السياسية والتنبؤات الاجتماعية، التي يمكن بسهولة تبين بنيتها الميتولوجية وتعصبها الديني. وسيكفي، لاعطاء مثال واحد عنها، تذكر البنية الميتولوجية للشيوعية ومعناها الأخروي، فماركس عاود أخذ وتمديد الأساطير الأخروية الكبرى للعالم - الآسيوي - المتوسطي، اي: دور المنقذ الصالح («المختار»، «المسيح» «البريء» «المبعوث»، وفي يومنا، البروليتاريا)، التي هي مدعوة بآلامها لتغيير البنية الانطولوجية للعالم. وفي الواقع، فإن المجتمع اللا طبقي لماركس وزوال ناجم عن ذلك، للتوترات التاريخية، تجد سابقتها بدقة في اسطورة عصر الذهب، الذي تبعاً لتقاليد متعددة، يميز بداية ونهاية التاريخ. لقد أغنى ماركس هذه الاسطورة

المبجلة من كل ايديولوجيا مسيحانية يهودية ـ مسيحية: من جهة الدور النبؤي والوظيفة الانقاذية التي اعترف بها للبروليتاريا، ومن جهة أخرى الصراع النهائي بين الخير والشر، الذي يمكن تقريبه دون عناء من نزاع رؤوي بين المسيح والدجال، متبوعاً بالانتصار الحاسم للأول. كذلك مما له دلالته أن ماركس يعيد لحسابه أخذ الأصل الأحرزي اليهودي المسيحي لنهاية مطلقة للتاريخ، وينفصل بهذا عن الفلاسفة التاريخيين الآخرين (على سبيل المثال، كروشة واورتيغا، اي غاسيه)، والذي يرى ان التوترات التاريخية مشاركة في جوهر الشرط البشري ولا يمكن لها مطلقاً ان تزول بالكلية.

ولكننا لا نجد هذه التصرفات الدينية المموهة أو المختلفة في «الديانات الصغيرة» أو الصوفيات السياسية فحسب: بل نتعرف عليها كذلك في حركات تعلن عن نفسها صراحة أنها علمانية، لا بل ضد الدين. وهكذا نجد في مذهب العري أو في الحركات من أجل حرية الجنس المطلقة. ايديولوجيات يمكن ان نكتشف فيها آثار «الحنين للجنة»، والرغبة في اعادة ادخال الحالة العدنية قبل السقوط، عندما لم تكن الخطيئة قد وجدت ولم يكن قد وجد انقطاع بين الطوباويات والجسد والضمير.

ومن المهم ايضاً ملاحظة كم ان السيناريوهات المسارية تثبت وجودها في عدد من أعمال وحركات الانسان اللا متدين في زمننا. وطبعاً ندع جانباً، الاوضاع، التي ما تزال تعيش فيها، بشكل منحط، بعض النماذج المسارية التلقينية وعلى سبيل المثال، الحرب، وفي المكان الاول منها المعارك الفردية (خاصة الطيارون) وكلها مفاخر تلائم «تجارب» قابلة للمقارنة بالمسارات العسكرية التقليدية، حتى ولو ان المحاربين في ايامنا، لا يهتمون بالمدلول العميق، لتجاربهم» ولا يستفيدون ابداً من مضمونها المساري. ولكن حتى التقنيات وبخاصة منها الحديثة، مثل التحليل النفسي، فإنها ما تزال تحافظ على شبكتها المسارية.

فالمريض المعالج مدعو للنزول بعمق كبير إلى ذاته، ولاعادة احياء ماضيه، ولمواجهة صدماته النفسية مجدداً، ومن وجهة نظر شكلية، تشابه هذه العمليه

الخـطيرة النزولات المسارية «للجحيم» بين الاشباح، والمعارك مع «الغيلان».
وكمـا كان على الملقن بالمسارة الخروج منتصراً من تجاربه، «يموت» و«يبعث» ليتمكن من الوصول إلى وجود مسؤول بالتمام ومفتوح إلى القيم الروحية، فإن على المحلّل نفسياً في أيامنــا مواجهـة «لاشعـوره» الخـاص، المسكـون بالاشبـاح والغيلان، لكي يجد الصحة والتكامل النفسي، وعالم القيم الثقافية.

ولكن المسارة مرتبطة بإحكام بطريق تكون وجود بشري بحيث ان عدداً كبيراً من حركات وأعمال الانسان العصري ما زالت تكرر السيناريوهات المسارية. ففي كثير من المرات يكرر «الصراع مع الحيات» و«المحن» و«الصعوبات» التي تعيق إلهاً ما او دوراً في الحياة يكرر بنوع ما التجارب المسارية: فعلى إثر «الضربات» التي يتلقـاهـا، و«المعـانـاة» و«التعـذيبات» الاخلاقية، أو حـتى الطبيعية، التي يتحملها «يختبر» الشاب نفسه بذاته، ويعرف امكانياته، ويشعر بقواه وينتهي ليصبح نفسه بالغاً روحياً ومبدعاً (ومعلوم، أن المقصود هنا الروحانية كما هي مفهومة في العـالم الحديث). لأن كل وجود بشري يتكون بسلسلة من التجارب، بالتجربة المكـررة، «للمـوت» و«البعث». ولهـذا، فإن الـوجـود، في افق ديني، مؤسس بالمســارة، ويمكن تقريباً القول ا نه، في المعيار الذي تكتمل فيه، فإن الوجود البشري نفسه هو مسارة.

وبالإجمال، فإن غالبية الناس «بدون دين»، ما زالوا يتقاسمون أدياناً كاذبة وميتـولوجيات متخلفة. الأمر الذي لا يدهشنا في شيء، من اللحظة التي يكون الانســان الدنيوي فيها هو سليل الانسان المتدين L'homoreligiosus ولا يستطيع الغاء تاريخه الخاص، أي سلوكات احداده المتدينين، الذين كونوه كما هو عليه الآن. زد على ذلك فإن قسماً كبيراً من وجوده متغذٍ بغرائزه الجنسية التي وصلت إلى الاعماق العميقة من كيانه، إلى ذلك النطاق الذي سمي باللا شعور، ان انساناً عاقلاً فقط هو تجريد، وهو لا يصادف في الواقع. فكل كائن بشري مكون في آن واحد بنشاطه الواعي وتجاربه اللا عقلانية. وعليه، فإن لمحتويات وبنى اللا شعور تقـدم مشـابهـات مدهشـة مع الصور والوجوه الميتولوجية. ولا نقصد القول بأن

الميتولوجيات هي «حصيلـة» اللا شعور، لأن طريقة تكون الاسطورة هو بحق ما يتكشف بصفته اسطورة، وما يعلن ان شيئاً قد ظهر بطريقة نموذجية. ان اسطورة هي «نتاج» من قبل اللا شعور بذات الطريقة التي يمكن القول فيها ان مدام بوفاري هي «نتاج» التزاني.

وعلى الأغلب، فإن محتويات وبنى اللا شعور هي النتيجة لأوضاع وجودية موغلة في قدمها، وبخاصة لأوضاع حرجة، وذلك هو السبب الذي من أجله يمثل اللا شعور نسمة أو (شعوراً يسبق نوبات الصرع أو الهستيريا) Aura دينية. فكل ازمة وجودية تضع مجدداً موضع التساؤل في آن واحد حقيقة العالم ووجود الانسان في العـالم: والازمة الوجودية هي، بجملتها، «دينية» اذ، على المستويات للقديمة من الثقـافـة، يمتـزج الكائن بالمقدس، وكما رأينا، فإن تجربة المقدس التي تبني العـالم، وحتى الديانات الاكثر بدائية، هي انطولوجية، قبل كل شيء. وبعبارة أخرى، وفي المعيار الذي يكون منه اللا شعور نتيجة ما لا يحصى من التجارب الوجودية، فإنه لا يمكن له ولن يستطيع التشبه بمختلف العوالم الدينية. لأن الدين هو الحل المثالي لكل ازمة وجودية، ليس لأنه قابل للتكرار إلى ما لا نهاية فحسب، وانما ايضاً لأنه منظور إليه من أصل متصاعد، وبالنتيجة، مقوَّم بصفته كشفاً متلقى من عالم آخر، وما وراء البشرية. ان الحل الديني لا يحل الأزمة فحسب، وانما في الـوقت ذاته يجعل الوجود «مفتوحاً» على قيم ليست ممكنة بعد ولا خاصة، مجيزة هكذا للانسان ان يتجاوز الأوضاع الشخصية، وفي آخر المطاف، الوصول لعالم الروح.

وليس لنـا هنـا عرض كل النتـائـج لهـذا التضامن بين محتوى وتكوينات اللاشعور، من جهة، وقيم الديانة، من جهة أخرى، ويكفينا الاشارة لاظهار في أي معنى مازال الانسان اللا متدين صراحة يشاطر فيه، في أعمق كيانه، بسلوك موجه دينياً. ولكن «الميتولوجيات الخاصة» للانسان العصري، أحلامه، وتخيلاته، ورؤاه الخ» لم تتوصل لأن ترتفع بذاته إلى نظام انطولوجي للأساطير، بسبب أنها معاشة من قبل الانسان كلية، ولم تحول وضعاً خاصاً إلى وضع نموذجي. كذلك

الأمر فإن هموم الانسان العصري، وتجاربه الخيالية، مع انها «دينية» من وجهة نظر شكلية، لم تتكامل ابداً، كما عند الانسان المتدين، في Weltanschauung ولم تقم سلوكاً.

وان مثالاً واحداً سيسمح لنا بشكل افضل الامساك بالفوارق بين هذين الصنفين من التجارب. فالنشاط اللا شعوري للانسان العصري لا يتوقف عن تقديم له ما لا يحصى من الرموز، ولكل واحد منها رسالة لتنقل، ومهمة لتملأ، بهدف ضمان التوازن النفسي أو لاعادة اقامته. وكما رأينا، فإن الرمز لم يجعل العالم «مفتوحاً» فحسب، وانما ايضاً ساعد الانسان المتدين ليتوصل للشمول. فبفضل الرموز خرج الانسان من وضعه الخاص «وانفتح» نحو العام ونحو العالم. فالرموز توقظ التجربة الفردية وتنقلها لعمل روحي، محجوز ميتافيزيكياً للعالم، أمام شجرة ما، رمز شجرة العالم وصورة الحياة الكونية، كان انسان المجتمعات القبل الحديثة قادراً للوصول إلى أعلى روحانية: بفهمه الرمز، نجح بالعيش عالمياً. ان الرؤية الدينية للعالم والايديولوجيا التي تعبر عنه هما اللذان سمحا بإيناع هذه التجربة الفردية، و«فتحها» نحو الشمولي. فصورة الشجرة مازالت شائعة في عوالم متخيلة للانسان المعاصر اللا متدين: انها تشكل رمزاً من حياته العميقة، من المأساة التي تلعب في لاشعوره والتي تهم تكامل حياته النفسية العقلية، وانطلاقاً، وجوده الخاص. ولكن طالما ان رمز الشجرة لم يوقظ الشعور الكامل للانسان يجعله «مفتوحاً» على العالمي، لا يمكن القول بأنه أكمل وظيفته تماماً. انه لم «ينقذ» إلا في جزء منه الانسان من حالته الفردية، مجيزاً لها، على سبيل المثال، دمج ازمة من العمق، واعادته التوازن النفسي المهدد موقتاً إليها، ولكنه لم يرفعها بعد للروحانية، ولم ينجح ليكشف لها أحد تركيبات الواقع.

وهذا المثال يكفي، على ما يبدو لنا، لاظهار في أي معنى ما زال الانسان اللا متدين في المجتمعات الحديثة يتغذى ويساعد بنشاط لا شعوره، دون أن يتوصل ابداً لتجربة ولرؤية عالم ديني بمعنى الكلمة. إن اللا شعور يقدم له حلولاً لصعوبات وجوده الخاص، وفي هذا المعنى يملأ دور الديانة. لأن الدين، قبل ان

يرد وجوداً خلاقاً للقيم، يضمن التكامل. وفي معنى آخر، يمكن القول تقريباً إنه، عند اولئك المحدثين الذين اعلنوا عن انفسهم لامتدينين، كانت الديانة والميثولوجيا «خفيتين» في ظلمات لا شعورهما - الأمر الذي يعني ايضاً ان امكانيات اعادة التكامل لتجربة دينية للحياة، يكمن، لدى، امثل هذه الكائنات، في ذاتها العميقة جداً. وفي منظور يهودي - مسيحي، يمكن كذلك القول بأن اللاتدين يعادل «سقوطاً» جديداً للانسان: الانسان المتدين كان عليه صناعة القدرة وان يعيش الديانة واذن لفهمها وللاضطلاع بها، ولكنه في أعمق عمق كيانه، ما زال يحافظ على ذكرى، تلك التي مما قبل «السقوط»، ومع انه روحياً أعمى، فإن جده، الانسان البدئي، آدم، قد كان حافظ على نسبة من العقل ليسمح له بايجاد آثار الاله المرئية في العالم. فبعد «السقوط» الأول، كان التدين قد سقط إلى مستوى الشعور الممزق، وبعد السقوط الثاني، سقط التدين إلى أدنى ما يكون، في أعمق اعماق اللا شعور: لقد كان «نسي».

وهنا تتوقف ملاحظات مؤرخ الاديان. وهنا ايضاً تبدأ مهمة المسائل الخاصة بالفلاسفة، وعلماء النفس بله اللا هوتيين.

الفهرس



التعريف بالمترجم

- عبد الهادي أحمد عباس - ولد في - المشرفة - مصياف : ١٩٢٥
- نال اجازة الحقوق من جامعة دمشق في ١٩٤٩ وانتسب لنقابة المحامين منذ ذلك الحين
- شارك في المؤتمر التأسيسي لحزب البعث عام ١٩٤٧
- انتخب نائباً عن دائرة مصياف : محافظة حماه في ١٩٥٤
- انتخب عضواً في القيادة القطرية لحزب البعث العربي الاشتراكي في ٩٥٨
- شغل وظيفة مدير عام الاصلاح الزراعي في الاقليم الشمالي من الجمهورية العربية المتحدة عام ٩٥٩-٩٦١.
- انتخب نائباً عن دائرة مصياف - عام ٩٦٢
- انصرف للمحاماة والأعمال الفكرية منذ عام ٩٦٣

من أعماله : أ) المؤلفات

١- كتاب الأرض والاصلاح الزراعي في سورية - صدر عن دار اليقظة - دمشق ٩٦٣
٢- التحكيم - عام ١٩٨٣ - اصدار اديب استمبولي
٢- الاختصاص القضائي واشكالاته عام ١٩٨٣ اصدار اديب استمبولي
٣- المرأة والاسرة في حضارات الشعوب - في ٣ اجزاء عن دار طلاس ١٩٨٧

ب) الترجمة :

١- تاريخ الافكار والمعتقدات الدينية (في ٣ اجزاء) صدر عن دار دمشق ٩٨٧

ج) البحوث والمقالات :

عدد كبير من البحوث القانونية نشرت في مجلة المحامون والقانون ـ وغيرها .

د) تحت الطبع

١ـ السيادة في القرن العشرين ـ ترجمة
٢ـ المقدس والمدنس ترجمة
٣ـ العود الابدي ترجمة
٤ـ التوراة الكنعانية .